Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1969 - anno IV - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O
rivista
di
teologia e cultura

XI fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/68

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
10 aprile 1969

IMPRIMATUR
Genuae, die 10-4-1969
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1969 - anno IV - numero 2

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

LA COMUNITA'

ARTICOLI:

193 **Jesús Solano** - L'ecclesiologia del secondo concilio Vaticano.

217 **Michel Guérard des Lauriers** - L'essere e Dio (II).

NOTE:

— Gnosis
237 *Sergio Quinzio* - La gnosi e la rinuncia all'eskaton.

— Escatologia
244 *Gianni Baget Bozzo* - Immortalità dell'anima e resurrezione.

— Ecumenismo
251 *Angel Santos* - Le relazioni attuali fra Chiesa cattolica e ortodossia.

— Ecclesiologia
267 *Raimondo Spiazzi* - Fondamenti e natura della comunità cristiana.

— Segni dei tempi
278 *Thomas Molnar* - Il superamento della storia.

— Ignoto Deo
284 *Giano Accame* - "Giona": una profezia romena.
295 *Piero Vassallo* - Eternità ed eterno ritorno nella filosofia di Nietzsche.

LIBRI:

311 **Recensiti:** « Etre vrai » di H. Küng / « La décomposition du catholicisme » di L. Bouyer / « Il cristianesimo non è un umanesimo » di J. M. Gonzales Ruiz / « L'età atomica » di M. Grodzins e E. Rabinowitch / « Plotone di esecuzione » di E. Forcella e A. Monticone / « I nuovi orizzonti della psicologia » di B. M. Foss / « I poteri della parola » di R. Daumal / « Benedetto Croce e il fascismo » di U. Benedetti / « Autour du célibat du prêtre » di E. Schillebeeckx / « La mente, le macchine e la matematica » di M. A. Arbib / « Le prologue du quatrième Evangile » di A. Feuillet / « Il Dio in cui crediamo » di P. C. Landucci / « La dottrina Zen del vuoto mentale » di D. T. Suzuki / « Jésus aux origines de la tradition » di L. Cerfaux / « Notabili della terza Italia » di G. Licata / « L'accumulazione del capitale » di R. Luxemburg / « Il Vangelo nel tempo » di M. D. Chenu / « Lo scandalo della croce » di M. de Unamuno / « Filosofia e antifilosofia » di M. F. Sciacca / « Il cristiano come ribelle » di H. Cox.

342 **Ricevuti.**

POSTILLE:

345 Padre Balducci e la teologia dell'Isolotto *(Gianni Baget Bozzo)* - Schillebeeckx: una nuova teologia del matrimonio *(Claudio Leonardi)* - Da Laing a Basaglia: che cos'è la psichiatria? *(Bruno Orsini)* - Francescani e liturgia *(Paolo Farinella)* - La potenza di Zolla *(Gianni Baget Bozzo)* - « Pianeta »: progresso o conservazione? *(Piero Vassallo).*

360 —

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione, una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Le riviste vengono schedate per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 10 alle 12,15; il giovedì anche delle 15 alle 18.

La comunità

La Chiesa è una comunità. Non ci può essere dubbio.

Ma è una comunità speciale, caratterizzata dalle sue quattro note: unità, santità, cattolicità, apostolicità. Chi negasse queste note, parzialmente o totalmente, sarebbe, senza discussione alcuna, nella eresia.

Le quattro note esprimono di per sé (come è direttamente affermato nei documenti ecclesiastici) la visibilità e il carattere gerarchico, definito nei suoi gradi e nelle sue attribuzioni.

E' difficile o più raro che qualcuno neghi esplicitamente le quattro note della Chiesa. Più spesso si comincia da un'altra parte. Si comincia cioè dalla « comunità », interpretata, più o meno sussurrando, ad un certo modo. Ma dove si vuole arrivare?

Ecco. Lo sappiamo da una serie di pubblicazioni.

Si vuol affermare che la Chiesa è peccatrice e che in tutta questa faccenda c'entra lo Spirito Santo; che la Chiesa non ha un corpo visibile (ripresa di un concetto nettamente gnostico); che non ha una struttura istituzionale visibile e storica; che non esiste una unità dell'ordine divino ed umano nel Cristo, in quanto egli ha avuto un corpo reale dalla Vergine madre (ritorna la vecchia idea gnostica). Si tratta insomma di abolire la Chiesa.

Naturalmente non sempre da tutti, subito e chiaramente, si dicono queste cose. Si va cauti. Si dice di ridurre il diritto canonico, magari ad una serie di semplici fervorini, di trovare una gestione più semplice e popolare dell'autorità, di restringere la potestà del romano pontefice. Tutto questo è solo la copertura di un disegno più ampio.

Ma lo strumento, più facilmente utile al sopraddetto disegno, è rappresentato dalla confusione e dalla mitizzazione del concetto di « comunità ». Anche perché di questa si può fare un esperimento pratico, prima ancora di enunciarne la teoria e gli scopi ultimi, riuscendo ad ingaggiare persino quelli che, davanti agli scopi ultimi, distruttivi, si troverebbero in imbarazzo gravissimo di coscienza.

Lo strumento « comunità », inteso come sopra, funziona in

questo modo. Si comincia col voler assemblee; poi, se non si incontrano reazioni, si inizia a dare a delle assemblee, comunque convocate e composte, una funzione a scopo purificatore (si dice, ma non è vero) di critica e giudizio su tutto quello che fa la Chiesa. Se il gioco riesce, si tenta di trasferire ogni potere dalla Chiesa gerarchica a questa comunità di base, ossia ad un regime semplicemente assembleare. Se questo stile (dimenticando tutto il Vangelo e la sua carità) attecchisse, il gioco sarebbe fatto. Dio non permetterà, oltre un certo limite.

Lo scopo di questo breve scritto è quello di avvertire come cose, a prima vista poco preoccupanti, siano in realtà nella scia, consapevolmente od inconsapevolmente, di finalità più grandi, più lontane e più oscure.

Il pericolo più grave si ha quando la manifestazione del male non è netta ed affulgente, ma, stemperando colori e luci, diventa coperta e non eccita la difesa.

I piani strategici di distruzione sono nella mente di pochi generali d'esercito. I fantaccini hanno questa caratteristica: di non conoscere in genere i piani strategici, ma di eseguirli. Forse inconsapevoli di agire in direzioni errate.

La parola « comunità » esprime per sé qualcosa di venerabile, se bene intesa. Essa può rifrangersi in tante iniziative particolari, le quali non indeboliscono la struttura ecclesiale, anzi la corroborano. Il pericolo è quando della sua onestà qualcuno si serve per nascondere altro.

Il taglio deve essere netto. Gesù Cristo e la sua Chiesa, così come lui l'ha voluta, non si possono separare. Insieme si accettano, insieme si respingono.

ARTICOLI

L'ecclesiologia del secondo concilio Vaticano

JESÚS SOLANO

Nel 1964 raggiungeva la terza edizione l'opera di uno specialista biblico che era stata pubblicata per la prima volta solo cinque anni prima. Essa ha per titolo: *Il vero Israele,* per sottotitolo: « Studi per la teologia del Vangelo di san Matteo » (1). L'autore espone come il Vangelo di san Matteo si trovi tutto compenetrato dalla realtà del popolo di Dio come Chiesa di Cristo.

Nel messaggio di san Paolo occupa un posto centrale la sua comprensione del piano divino universale sulla predestinazione degli uomini. Dio elesse Israele e non ha respinto quello che fu « il suo popolo » (2). Ora però ha chiamato in Cristo "suo popolo" coloro che prima erano gentili e si chiamavano il non-popolo di Dio (3); è questo il vero « Israele di Dio » (4), contrapposto all'« Israele secondo la carne » (5).

Cerfaux studia la ecclesiologia paolina in un'opera già celebre e pone come punto iniziale, della concezione che l'apostolo ha della Chiesa, la teologia del popolo di Dio. La nozione della Chiesa come « corpo di Cristo », tanto caratteristica di san Paolo, modificherebbe soltanto la definizione primitiva e fondamentale che considerava la Chiesa come il popolo di Dio, ma di fatto condurrebbe alla sua sostituzione (6). Crediamo nondimeno più sicuro dire con Congar che san Paolo introdusse l'idea del corpo di Cristo precisamente in ragione della prospettiva essenziale con

---

(1) W. Trilling, *Das wahre Israel.* Studien zur Theologie des Matthäus - Evangeliums 3. München 1964.

(2) Cfr. Rom. 11, 1.

(3) Cfr. Rom. 9, 25-26.

(4) Cfr. Gal. 6, 16.

(5) Cfr. I Corinti 10, 18.

(6) L. Cerfaux, *La Iglesia en san Pablo.* Bilbao 1969, 11.234.

cui egli parlava della Chiesa: il popolo di Dio nel nuovo Testamento è veramente corpo di Cristo (7).

Servano questi dati, relativi a san Matteo e a san Paolo, come indizi rivelatori del fatto che non sono soltanto alcuni testi isolati del nuovo Testamento a presentare la Chiesa come popolo di Dio. Tale concezione costituisce un autentico nucleo del pensiero biblico.

Il nostro mondo d'oggi prova una singolare affinità con questa impostazione della realtà ecclesiale come popolo di Dio; ci suona bene tutto ciò che esprime chiaramente una continuità storica con il popolo di Dio dell'antico Testamento, senso umano con valore di storicità, uguaglianza di tutti i credenti in ciò che è comune quali membri del popolo di Dio sul piano della dignità dell'esistenza cristiana, con precedenza su ogni distinzione di ufficio o di stato (8).

IL PIANO DIVINO DI « UN POPOLO »

Dio vuole salvare tutti gli uomini e dà a tutti la sua grazia Egli non è un discriminatore di persone; come disse san Pietro, è gradito al Signore chiunque lo teme e pratica la santità e la giustizia (9).

Tuttavia, nella delicata ricerca di un incontro, Dio ha voluto servirsi di un gruppo umano per realizzare pienamente la sua volontà salvifica universale. Condiscendenza e mistero ad un tempo, che giovano a configurare la *historia salutis*, e che saranno al tempo stesso garanzia insuperabile di sicurezza e pietra dello scandalo per la lunghezza dei secoli.

Con puro stile semitico, Dio elegge un popolo che avrà biologicamente la sua origine in Abramo, « patteggia » con Abramo e « patteggerà » con i discendenti di questi quando nel Sinai costituiranno già un popolo liberato dai propri nemici e pronto a ottenere una possente unità nazionale nella terra che Dio gli ha promesso.

Della lode al suo Salvatore, unico Dio del cielo e della terra, e del ringraziamento a Yahwe, Israele farà il centro della sua spiritualità incomparabilmente profonda. Israele è il popolo del-

(7) Cfr. Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios:* Concilium 1 (1965) 33. Per la bibliografia vedasi inoltre: R. Schnackenburg - J. Dupont, *La Iglesia como pueblo de Dios:* Concilium 1 (1965) 105-113.

(8) Cfr. Congar, o.c., 9-13, 16-22.

(9) Cfr. Atti 10, 35. Costituzione dogmatica sulla Chiesa n. 9.

le divine predilezioni. Allo stesso tempo però questo popolo sa che sopra di lui poggia un destino universale: ad Abramo Dio aveva promesso: « saranno benedetti in te tutti i popoli della terra » (10).

Necessità storiche di autodifesa politica e ancor più religiosa costringeranno Israele a rinchiudersi in se stesso e ad opporsi alle nazioni vicine, seppure non con un assoluto esclusivismo. In cambio, i profeti apriranno prospettive universalistiche, collegate con la fine dei tempi, che si concreteranno nella epoca anteriore a Gesù, in una vera ansia di proselitismo e in una presa di coscienza della vocazione di popolo testimone e missionario (11).

Nostro Signore cercò personalmente di convertire Israele per farne il missionario del regno di Dio in una prospettiva di totale universalismo. Tuttavia Israele, come popolo, non accettò. Dio, ciononostante, non respinse il suo popolo eletto; i credenti in Cristo si innesteranno nel popolo antico per rendersi partecipi dei suoi privilegi e saranno così il prolungamento del popolo di Dio (12).

La differenza fra il popolo antico e quello nuovo sarà grande, poiché l'antica alleanza fu conclusa con una stirpe proveniente dal seno di Abramo, o con tribù confederate da Mosé. Con Gesù Cristo nella nuova alleanza la predilezione divina raggiunge direttamente delle persone umane, che saranno da essa riunite nel nuovo popolo di Dio (13).

Alla discendenza corporale come ragione del popolo antico, questa predilezione divina ha ora sostituito la fede nel Signore e il battesimo in acqua e in Spirito Santo che associano il credente in Cristo senza differenze di nazionalità. La missione universale della Chiesa costituirà parte del suo essere.

IL POPOLO « NUOVO »

1. *La nuova alleanza.* Esiste una solidarietà umana data dai legami della carne e del sangue nella famiglia. Fra gli antichi israeliti si dava un prolungamento di questa solidarietà naturale mediante l'alleanza, che rende possibile la mutua relazione di pace e concordia.

(10) Cfr. Gen. 12, 3.
(11) Cfr. J. Pierron - P. Grelot, *Nations* in *Vocabulaire de théologie biblique* (X. Léon - Dufour) Paris 1962, 673-678.
(12) Cfr. L. Cerfaux, o.c., 53.
(13) Cfr. L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne.* Paris 1962, 136.

L'alleanza poteva essere unilaterale o di vassallaggio, che era quella imposta dal signore ai suoi sudditi, dal re al suo popolo: nondimeno, questo vassallaggio unilaterale si evolvette fino all'alleanza bilaterale, senza arrivare ad essere un'alleanza fra due che si trovano sullo stesso piano. La alleanza bilaterale fra uguali estendeva le relazioni tra fratelli sopperendo ai vincoli del sangue e facendo sì che gli stipulanti si chiamassero nella Bibbia « fratelli ».

La teologia biblica ha adoperato il concetto di alleanza per esprimere le relazioni di Dio con gli uomini, e in ispecie col suo popolo eletto. Il tema dell'alleanza si trova nella spinta vitale stessa di tutto il pensiero religioso dell'antico Testamento.

Nell'alleanza con i patriarchi predomina la parte di Dio. Ma, piuttosto che un patto unilaterale, si tratta di una promessa gratuita di Dio, con cui si esige dall'uomo solo quella corrispondenza generale che chiede ogni chiamata o incontro con Dio. Nell'alleanza del Sinai, al contrario, vi è un mutuo impegno: « Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo » (14). La condizione posta da Dio si determina come l'osservanza della legge. Si può dire, pertanto, che tutta la vita sociale, morale e religiosa d'Israele ha il suo fondamento nell'alleanza.

Per spiegare le relazioni di Dio col suo popolo, i profeti dell'antico Testamento arricchirono di temi affettivi le strutture di tipo giuridico della primitiva alleanza di Dio col suo popolo: Dio sarà il pastore del suo gregge Israele, il vignaiolo della sua vigna, il padre e lo sposo. Con questa immagine soprattutto, l'alleanza appare come tema d'amore, provvidente e gratuito amore da parte di Dio che reclama una corrispondenza d'amore tradotto in obbedienza.

In conseguenza dell'infedeltà d'Israele, si rompe il patto antico, e Israele ne soffrirà le conseguenze: castighi nazionali, distruzione di Gerusalemme, esilio e dispersione. Tuttavia il disegno dell'alleanza rivelato da Dio sussiste; alla fine dei tempi ci sarà, dunque, un'alleanza nuova, un'alleanza eterna, che comporterà il mutamento del cuore del popolo e il dono dello Spirito.

L'artefice di questa alleanza è, nella visione di Isaia, quel misterioso « servo di Yahwe », che Dio pone come « alleanza del popolo e luce delle nazioni » (15).

La promessa della nuova alleanza, annunciata da Geremia e da Ezechiele, si è realizzata nel sacrificio espiatorio della morte di Cristo: « Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza, che è

(14) Lev. 26, 12. Cfr. Deut. 26, 16-18.
(15) Is. 42, 6.

sparso per molti » (16), « in remissione dei peccati » (17); « questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue » (18). Il popolo «nuovo» è sorto da questa «nuova alleanza», che resta perpetuata nella celebrazione eucaristica, vero sacrificio dell'alleanza col suo corrispondente « invito » (19) e che sarà, ad un tempo, per tutta la durata della vita della Chiesa nel mondo, il « memoriale » sensibile del sacrificio redentore. Nei patti antichi si piantava un albero o si erigeva una lapide, che sarebbero stati i testimoni del patto; nella nuova alleanza di vita eterna la comunione sacramentale con Cristo nel banchetto sacrificale del Signore sarà la permanente presa di possesso della vita eterna, e farà entrare costantemente il cristiano nella unione perfetta con Dio, ottenuta per noi dal sangue di Cristo.

La nuova alleanza, secondo la *Lettera agli ebrei*, è superiore all'antica per due ragioni: perché il suo mallevadore o garante è Gesù in persona e perché sono superiori le promesse delle quali Cristo è mediatore (20). Possiamo definirla dicendo che « è una manifestazione gratuita dell'amore divino, istituzionalizzata in una "economia", la cui stabilità e il cui compimento sono garantiti da una sanzione cultuale (la morte di Cristo immolato), che ha per fine di far vivere gli uomini in comunione con Dio e comunicare loro il tesoro della grazia e l'eredità celeste » (21).

La nuova alleanza è la garanzia della fedeltà assoluta di Dio e dà all'uomo una nuova partecipazione alla vita divina tramite lo Spirito, principio attivo di un'esistenza cristiana di esigenze insospettate all'uomo naturale (22).

2. *Realtà nuove.* Quel che in Israele fu ombra e preparazione ha ottenuto realtà nel popolo cristiano, il quale non aspetta tuttora il Messia, ma che crede in Gesù salvatore, Dio fatto uomo, nato da donna, « che fu sacrificato per i nostri peccati e risuscitò per la nostra salvezza » (23) e che ora regna glorifi-

(16) Mc. 14, 24.

(17) Mt. 26, 28.

(18) Lc. 22, 20; I Cor. 11, 25.

(19) Sulla relazione tra il banchetto sacrificale e l'alleanza, cfr. R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel.* München, 1964; R. de Vaux, *Les sacrifices de l'ancien Testament.* Paris 1964. Quest'ultimo (pp. n. 24-48) non crede tanto biblica l'identificazione che fa Schmid fra convito sacrificale e sacrificio d'alleanza.

(20) Cfr. Ebrei 7, 22; 8, 6.

(21) C. Speq, o.c., *L'épître aux hébreux,* II, Paris 1953, 292.

(22) Sul tema dell'alleanza, cfr. J. Giblet - P. Grelot, *Alliance* in *Vocabulaire de théol. bibl.* 20-29; A. Gonzales Lamadrid, *Alianza* in *Enciclopedia de la Biblia,* 1 Barce-

cato (24). Cristo è il capo di questo popolo, che con ogni proprietà possiamo dire « corpo di Cristo » (25). Nel Figlio unigenito siamo stati fatti figli di Dio, e, come tali, Dio ha inviato ai nostri cuori lo Spirito di suo Figlio che invoca: Abba, Padre (26).

E' certo che nell'antico oriente, nel paganesimo greco-romano ed anche nei popoli primitivi si parla di una paternità divina; tuttavia questa nozione è ambigua, giacché oscilla tra l'idea di un vincolo di sangue fra l'uomo e la divinità e la pura metafora. Nella rivelazione biblica, essa è intimamente legata all'elezione di Israele, manifestata attraverso l'esperienza dell'esodo, e implica il forte e sicuro amore di Dio verso il suo figlio adottivo Israele, verso i suoi figli israeliti: un amore che non si trova in nessun'altra parte allo stesso grado, e soprattutto non vi si trova nello stesso senso.

Quanto all'invocazione di Dio quale Padre nel giudaismo palestinese, questa invocazione si orienta verso le designazioni « Padre che sei nei cieli » e « Padre nostro », ma mai verso quella di « Padre mio », almeno nei testi anteriori al secolo secondo della nostra èra.

Con Gesù avrà inizio qualcosa di completamente nuovo. Il Signore si rivolgerà a suo Padre con l'appellativo Abba (27). Gli usi di Abba nei targùm e nella letteratura rabbinica mostrano che questo termine, tratto dalle relazioni familiari con il proprio « papà », non è stato mai applicato a Dio in una invocazione. Questo linguaggio del maestro ha un carattere unico, nuovo, inaudito, che testimonia di un'impressionante familiarità fra Gesù e il Padre. L'uso di Abba è rivelatore del mistero trinitario, che, allo stesso tempo, mantiene le antiche promesse tramite le quali Dio assicurava agli uomini la piena realizzazione della sua paternità nella salvezza degli ultimi tempi.

Questa invocazione adoperata da Gesù è passata nella preghiera dei cristiani. Ciò presuppone la nostra adozione filiale da parte del Padre di nostro Signore Gesù Cristo, la nostra unione col Figlio e la dimora in noi dello Spirito, che è il principio attivo di questa vita nuova, poiché in lui noi invochiamo Abba, come ci diceva san Paolo nel testo da poco riferito. Da quell'idea generale e ambigua si è passati ad una concezione originale, che sta al centro della rivelazione cristiana, e si è giunti a ciò, non

(24) Cfr. Costituzione n. 9.

(25) Si può vedere una bibliografia nel nostro articolo: *La doctrina paulina del cuerpo de Cristo, centro de la espiritualidad sacerdotal;* Espiritu 13 (1964) 37.

(26) Cfr. Gal. 4, 5-6.

(27) Cfr. Mc. 14, 36.

tramite un procedimento logico, ma attraverso l'unica esperienza di Cristo, fonte prima dell'esistenza cristiana (28).

Lo Spirito Santo è per eccellenza il dono del nuovo Testamento. Grazie a lui, il cristiano non è più asservito al peccato. A san Paolo è familiare la opposizione fra legge e grazia. « Stare sotto la legge è trovarsi sotto un regime di soggezione, di violenza, che comanda senza aiutare, che minaccia senza dare la forza. Stare sotto la grazia è vivere in un'atmosfera di fiducia, con la direzione e il sostegno dello Spirito di Dio, che dà la forza di vincere la tentazione » (29). Ora non siamo servi, bensì figli, non stiamo sotto la lettera che uccide, ma nello Spirito che dà la vita (30). Giuridicamente e ontologicamente il cristiano, associato a Cristo, è morto al peccato in virtù del battesimo; la lotta psicologica occupa ancora la sua vita mortale, ma egli possiede per trionfare la forza stessa dello Spirito.

Il concilio segnala come tipiche del nuovo popolo di Dio due proprietà, che sorgono dalla sua relazione con lo Spirito Santo: la libertà e l'amore.

Il cristiano appartiene a Cristo in virtù della fede e del battesimo, di modo che la precedente « schiavitù » spirituale, pagana o anche solo ebraica, si trasforma, grazie allo Spirito Santo, in nobile e volontario servizio. La legge del credente è « la legge dello Spirito » (31), vale a dire che il cristiano non riceve la sua regola e il suo orientamento dal di fuori, ma che egli opera in virtù di un principio interno, che è lo Spirito. Non è uno schiavo costretto sotto il giogo di una legge, bensì il suo principio di vita gli è immanente e gli assicura la sua autodeterminazione verso il bene. Il dinamismo e la luce interiore dello Spirito, che in lui dimora, permette al cristiano di conoscere e di compiere la volontà divina.

Una santa libertà fa parte degli elementi più validi che il cristianesimo ha apportato alla storia dell'umanità e che, ai nostri giorni, è stata concretata e resa esplicita nell'enciclicla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII.

Il nuovo mandato di amare dell'amore con cui Cristo ci amò è la legge del nuovo popolo di Dio. Affermazione grandiosa della costituzione (32), tuttavia in perfetta consonanza con la rilevazione del nuovo Testamento. Come fenomeno nella storia

(28) Cfr. W. Marchel, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens.* Roma 1963. Recensione di P. Grelot in *Revue biblique* 71 (1964) 269-270.

(29) J. Huby, s.j., *Saint Paul, épître aux romains,* Paris 1957, 217.

(30) Cfr. II Cor. 3, 6.

(31) Rom. 8, 2.

(32) Cfr. Costituzione n. 9.

delle religioni del mondo, la concezione cristiana dell'agape, carità-amore, è unica. La novità principale delle manifestazioni dell'agape cristiana consistette in un duplice fattore: nel suo universalismo e nella sua operosità particolarmente a beneficio dei poveri. Questa agape come realtà religiosa è un fenomeno inconciliabile, che non può essere conosciuto e ancor meno vissuto se non con la fede, alla luce della manifestazione del mistero di Cristo. Si tratta di un amore d'elezione, gratuito e generoso, in virtù del quale il credente si dà e si sacrifica per gli altri ad esempio del Maestro.

La carità è il valore cristiano supremo e assoluto, espressione dell'« essere cristiano » la cui vita morale è il dinamismo dell'amore verso il prossimo, sviluppo necessario dell'amore di Dio infuso dallo Spirito Santo e dell'amore che a Dio professa il credente.

Quando il Signore disse: « Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni con gli altri come io vi ho amato » (33), non negava i rimanenti precetti da lui dati o confermati, ma voleva distinguere la carità come suo proprio comandamento. Questo significa che per il cristiano l'amore fraterno deve animare tutte le sue relazioni ed obbligazioni, e che inoltre questo amore dev'essere talmente manifesto da essere ciò che lo rivela come discepolo di Gesù (34). Solo così si potrà dire che il nuovo popolo di Dio ha per legge la carità reciproca; il che è precisamente il nuovo precetto del Maestro (35).

Alla luce dell'insegnamento paolino (36) potremmo fare un altro passo. La legge non può prevedere tutte le varie circostanze della vita, né in determinati casi sono sufficienti i grandi princìpi morali. E' l'uomo concreto che deve effettuare l'applicazione reale di tali princìpi; ed è qui che deve dire l'ultima parola l'istinto soprannaturale della carità, amore per Dio e per l'uomo. Esiste, senza dubbio, un ordine morale oggettivo, ma non tutto può essere determinato, ed è meraviglioso riconoscere che Dio ci tratta come figli responsabili e che ci lascia correre personalmente un rischio e un'avventura nei quali ognuno di noi si trova « solo » — nella accezione più profonda — dinanzi al Padre per decidere in forza dell'amore di Dio partecipato in Cristo mediante lo Spirito Santo.

---

(33) Gv. 15, 12.

(34) Cfr. Gv. 15, 35.

(35) Cfr. Gv. 13, 34.

(36) Cfr. Filip. 1, 9-10. Vedasi C. Spieq, o.p., *Agapé dans le nouveau Testament*, 2. Paris 1959, 236-241.

In mezzo a deficienze umane fin troppo tangibili, il credente sente oggi che il nuovo popolo di Dio non è un'illusione né un'utopia: la Chiesa del nuovo Testamento è del mondo portatrice insigne di libertà e d'amore. Nell'attuale confronto di mentalità il pensiero cristiano conserva la visione «nuova» dell'amore.

L'ecumenismo di oggi è per alcuni una manifestazione che può essere « scandalosa » dell'amore cristiano. Non v'è però ragione di scandalo, purché si comprendano i termini del problema, nel senso dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI e del decreto sull'ecumenismo del secondo concilio Vaticano. Vi è invece un'occasione di grande gioia nell'assistere a una nuova fioritura di amore cristiano sullo stesso terreno della disunione.

L'esigenza proposta a ciascuno di noi, e a tutto il nuovo popolo di Dio, di amarci come Cristo ci amò, è sconvolgente. E' questo un autentico miracolo morale (37), e il nostro supremo impegno nella vita dev'essere quello di lasciarci guidare a questo fine dallo Spirito di Dio (38).

L'universalismo assoluto è il fine di questo nuovo popolo. Più avanti avremo modo di esporre questo aspetto.

POPOLO, SACRAMENTO DI UNITA'

Il vescovo di Cartagine, san Cipriano, verso la metà del terzo secolo, chiamava la Chiesa « sacramento di unità », dal quale nessuno poteva separarsi (39). I credenti di Cristo, reciprocamente vincolati da opportuni mezzi di unione visibile e sociale, formano il nuovo popolo di Dio.

Coloro che si sono separati dalla Chiesa cattolica non possono costituire un altro vero popolo di Dio, dato che questo è un sacramento di unità e non di molteplicità. Né basta l'unità invisibile nella fede e nel cuore, poiché il Signore ha voluto nella sua Chiesa l'unione visibile e sociale.

Le miserie dei cristiani non devono essere pretesto perché alcuni si separino dalla Chiesa. Il concilio afferma un rinnovamento, che presuppone l'esistenza di momenti caduchi; tuttavia l'immagine della Chiesa nel suo complesso rimane sempre quella di « degna sposa del suo Signore ». Siamo oggi abituati a sentir valutare e misurare le deficienze della Chiesa;

---

(37) Cfr. Gv. 17, 23.

(38) Cfr. Rom. 8, 14.

(39) Lettera 69, 6: Ml. 3, 1141 B; G. Hartel, *S. Thasci Caecilii Cypriani opera omnia* 3 p. 2. Vienna 1871, 574. Cfr. Costituzione n. 9.

per questo ci riesce ancor più consolante questa visione conciliare che ci parla della forza che la Chiesa riceve dalla grazia che il Signore le aveva promesso, e in virtù della quale essa è perfettamente fedele al suo Sposo, pur nell'ambito delle umane limitazioni, nel corso della sua storia. Il settimo capitolo della costituzione parla della vera, sebbene imperfetta, santità della Chiesa pellegrina (40).

Il commento più autorizzato lo troviamo nelle espressioni che, pochi mesi prima della promulgazione di questa parte del secondo concilio Vaticano, Paolo VI scriveva nella sua prima enciclica. Rinnovamento della Chiesa, sì, ma ciò non significa che possiamo accusare d'infedeltà la santa e amata Chiesa di Dio. Il papa aggiungeva: « Oh, non è orgoglio, non è presunzione, non è ostinazione, non è follia, bensì luminosa certezza e gioiosa convinzione quella che abbiamo, che cioè permane integra e viva, trasmessa come in eredità, l'originaria dottrina e insegnamento degli stessi apostoli, vale a dire quel grande patrimonio di verità e di santità in cui consiste la nota caratteristica della Chiesa cattolica così com'è oggi » (41).

Il sincero desiderio di maggior santità per il nuovo popolo di Dio, il riconoscimento di trovarci in un momento di transizione e la stessa umile confessione dei nostri peccati, in particolare della colpa che si è avuta talvolta da ambo le parti nelle grandi scissioni ecclesiali degli ultimi secoli (42), tutto ciò non dev'essere motivo di amarezza né di disillusione. L'impronta dell'uomo è la limitazione, ma Gesù è con noi e la Chiesa cattolica può dire con san Paolo: « Siano rese grazie a Dio che in Cristo ci conduce sempre in trionfo, e che per mezzo nostro manifesta in ogni luogo il profumo della sua conoscenza. Noi siamo infatti per Dio la penetrante fragranza di Cristo » (43). Misteriosa dialettica dell'umano e del divino nella Chiesa, in cui sempre il divino salva e compie l'umano.

POPOLO SACERDOTALE

L'indole religiosa del nuovo popolo di Dio in nessuna parte appare tanto di rilievo quanto nei testi del nuovo Testamento che chiamano questo popolo « regno di sacerdoti » (44), « sacer-

(40) Cfr. Costituzione n. 48.
(41) Cfr. Acta Apostolicae Sedis, 56 (1964) 629.
(42) Decreto sull'ecumenismo n. 3.
(43) II Cor. 2, 14-15.
(44) Apoc. 1, 6; cfr. 5, 9-10.

dozio regale » (45), « sacerdozio santo » (46), edificio spirituale o tempio (47).

Se ogni uomo è destinato a prestare culto a Dio e a cantare l'inno di lode del mondo materiale dinnanzi a Dio, esso è già in un certo senso sacerdote. Tuttavia il credente si associa a Cristo attraverso il battesimo; di qui gli deriva una singolare impronta sacerdotale. Gesù è sacerdote per sempre; più ancora, il suo sacerdozio, in quanto è mediazione fra Dio e gli uomini, è la ragione stessa della incarnazione redentrice ed egli ci incorpora in lui affinché in lui possiamo già avvicinarci al Padre in un culto perfetto. Il sacerdozio storico di Gesù è essenzialmente vincolato al suo sacrificio ed anche il sacrificio dei fedeli esprime una particolare relazione con questo sacrificio di Cristo, che nella nuova alleanza è l'unico sacrificio accetto a Dio. « Fate questo in memoria di me », ordinò Gesù agli apostoli (48). La Chiesa riconosce un sacerdozio che chiama ministeriale perché in esso agisce il Salvatore per mezzo degli uomini-sacerdoti, come speciali suoi ministri. E' questo il sacerdozio conferito dal sacramento dell'ordine.

Nell'unità del popolo di Dio, che è in ultima analisi la incorporazione di tutti in Cristo, sono contenute certamente diverse funzioni che il Signore ha disposto siano tra loro distinte non solo gradualmente ma essenzialmente; tuttavia non è possibile che questo popolo nuovo cessi di essere un « popolo sacerdotale ». Fra mezzo ad esso e per il bene di esso il Signore ha scelto i sacerdoti ministeriali: il popolo si unisce al sacrificio che, in nome di tutto il popolo, quei sacerdoti offrono a Dio in modo che la Chiesa e ciascuno dei fedeli offrano la Messa, secondo la certa dottrina della teologia: le affermazioni sono espresse ripetutamente dalla liturgia, dai padri e nei documenti del magistero.

La partecipazione dei fedeli al sacrificio eucaristico comporta il mangiare del corpo del Signore e il bere del sangue dell'alleanza del nuovo Testamento. A questa unione sacramentale con Cristo sono coordinati i rimanenti sacramenti, dal momento che tutti essi mirano all'eucarestia come al loro fine e coronamento. Tramite questa unione sacramentale il credente riceve la vita del Padre attraverso la carne di Cristo: da essa scaturi-

(45) I Pt. 2, 9.
(46) I Pt. 2, 5.
(47) Ibidem.
(48) Lc. 22, 19; I Cor. 11, 24-25.

sce l'esigenza di una vita cristiana e la forza per realizzarla nella pratica di tutte le virtù.

Tutta l'esistenza cristiana è, quindi, culto di Dio: « fate tutto ciò per la gloria di Dio », ci esorta san Paolo (49). Il credente si offre insieme a Cristo nella celebrazione eucaristica e in ogni momento offre se stesso « quale ostia viva, santa, gradita a Dio » (50). Qui si inserisce la vocazione di tutti alla perfetta santità, che sarà oggetto dei capitoli quarto e quinto della costituzione.

In stretta relazione con il carattere sacerdotale del popolo cristiano appare la peculiare raccomandazione del nostro capitolo a che i genitori stimolino con cura particolare la vocazione sacra dei loro figli.

Giunge, in effetti, la suprema consacrazione della fecondità apostolica del matrimonio cristiano, quando essa ha per frutto una o molte nuove vite esclusivamente dedicate a operare per il regno di Dio al seguito pure esclusivo di Cristo salvatore; sono queste le vite sacerdotali, quelle religiose e quelle di quanti professano il perfezionamento dei consigli evangelici.

POPOLO DI PROFETI

Profezia significa fra noi semplicemente conoscenza soprannaturale delle cose distanti e future, e profeta è colui che possiede questo dono. Nel mondo religioso dell'antico Testamento, re, sacerdote e profeta sono per molto tempo come le tre colonne della società d'Israele, diversi abbastanza da essere a volte antagonisti, però normalmente necessari gli uni agli altri. Il profeta è, prima di tutto, il portatore di una vocazione divina; attraverso di lui parlerà il Dio vivente e il Dio santo. L'incontro drammatico fra il profeta e il popolo ha luogo sul terreno delle condizioni particolari dell'antica alleanza, cioè la legge, le istituzioni e il culto. Questi uomini, posseduti dallo Spirito di Dio, sono quelli che mettono in relazione il Dio vivente con la sua creatura nella singolarità del momento in atto: ma il loro messaggio è ad un tempo rivolto verso il futuro: Dio si approssima con la sua duplice modalità di giudizio e di salvezza. Il fine della storia è l'oggi definitivo, che costituisce l'oggetto essenziale a cui mira la profezia.

Il mistero di Cristo è stato annunciato, secondo le espres-

(49) I Cor. 10, 31.
(50) Rom. 12, 1.

sioni del nuovo Testamento, dai « profeti » (51), da « Mosè a tutti i profeti » (52), dalla « legge di Mosè, i profeti e i salmi » (53). Gesù compare in mezzo ad un ambiente di profetismo, rappresentato da Zaccaria (54), Simeone (55), Anna la profetessa (56) e, soprattutto, da Giovanni Battista, che Gesù chiamò « profeta e più che profeta » (57), e in cui tutti i profeti resero testimonianza a favore del Signore: « Perché tutti i profeti e la legge hanno profetizzato fino a Giovanni » (58). Giovanni traduce la legge in termini di esistenza vissuta, annuncia l'imminenza del giudizio e della salvezza, riconosce profeticamente e designa colui che è già venuto e che i più non hanno conosciuto (59).

Gesù presenta molti tratti profetici: scopre « i segni dei tempi » (60), e annuncia la fine degli stessi; la sua attitudine di fronte ai valori recepiti somiglia alla critica dei profeti; anche egli vede il suo messaggio rifiutato, e vede se stesso respinto da questa Gerusalemme che uccide i profeti (62). Di fronte a questi atteggiamenti di Gesù, accompagnati da segni miracolosi, le genti gli dànno il titolo di profeta (63) e anch'egli se lo attribuisce, e annuncia che lo Spirito del Signore è sopra di lui (64).

La prima Chiesa affermò la presenza in se stessa di profeti, come testimonianza dell'adempimento delle profezie dell'antico Testamento (65). I profeti formavano circoli relativamente ristretti entro le comunità, con una missione particolare (essi sono spesso nominati accanto agli apostoli); e vi erano profeti che andavano dall'una all'altra comunità; non erano eletti dalla comunità ma chiamati dallo Spirito; la loro funzione nella comunità aveva come ragion d'essere il fatto che possedevano lo Spirito. San Paolo esalterà la profezia al di sopra dei rimanenti carismi. Le parole dei profeti si riferiscono al futuro o a que-

(51) Lc. 24, 25. Cfr. Atti 2, 20; Rom. 1, 2; I Pt. 1, 10-11.
(52) Lc. 24, 27. Cfr. Atti 26, 22.
(53) Lc. 24, 44. Cfr. Atti 28, 23.
(54) Cfr. Lc. 1, 67.
(55) Cfr. Lc. 2, 25-35.
(56) Cfr. Lc. 2, 36.
(57) Mt. 11, 9.
(58) Mt. 11, 13.
(59) Cfr. Mt. 14, 4; Lc. 3, 11-4; Mt. 3, 2-7-8; Gv. 1, 26-31.
(60) Mt. 16, 3.
(61) Cfr. Mt. 24-25.
(62) Cfr. Mt. 23, 37.
(63) Cfr. Mt. 16, 14; Lc. 7, 16; Gv. 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17.
(64) Cfr. Lc. 4, 15-30.
(65) Cfr. Atti 2, 17-21.

stioni religiose di attualità: essi leggono nei cuori, consolano ed edificano la comunità. Accanto ai profeti vi sono anche profetesse, come le quattro figlie vergini dell'evangelista Filippo (66).

Il secondo concilio Vaticano insegna che il popolo santo di Dio partecipa del carattere profetico di Cristo e continua così la linea del profetismo della Chiesa primitiva.

La prima manifestazione concreta è comune a tutto il popolo cristiano e consiste in quel « senso di fede », che, dietro ispirazione dello Spirito Santo, porta i cristiani ad una indefettibile adesione alla fede, a penetrarla più profondamente e ad applicarla più ampiamente nella vita.

Il concilio qui si riferisce a quell'aspetto del profetismo che è il rendere testimonianza vivente di Dio e in particolare a quell'azione dello Spirito Santo che assicura l'infallibilità nel credere non ad un individuo, bensì a tutto il popolo dei fedeli; di modo che il consenso universale in materia di fede e di costume sia un segno infallibile di accertamento dell'ortodossia di una dottrina. Qui non si contrappongono i fedeli ai vescovi loro pastori perché il popolo di Dio è formato dagli uni e dagli altri. Si contrappongono, invece, al magistero in quanto tale: non solo il romano pontefice e il collegio episcopale sono infallibili quando insegnano, ma neppure il popolo credente può errare in ciò che per universale consenso accetta come rivelato da Dio. Per questo Pio XII, prima di definire l'assunzione di Maria, domandava a tutti i vescovi della terra che cosa essi credevano e quale era la credenza dei loro diocesani.

Il carisma profetico va anche più in là: il « senso soprannaturale della fede » dà al popolo cristiano quello che con ragione è stato chiamato « intuizione soprannaturale della fede ». Certamente interviene l'intelligenza, dato che l'essere umano è essenzialmente razionale, e intervengono gli altri fattori del conoscere: fra loro soprattutto l'amore. Tutti questi elementi sono attuati dai doni dello Spirito Santo. Un esempio classico è il processo di chiarificazione della verità della concezione immacolata di Maria. Questo strumento è assai difficile da adoperare, ma è di garanzia totale e di un'efficacia unica.

Un dogma, la cui penetrazione è stata ottenuta tramite il « senso della fede », non può essere « ritrovato » con i soli procedimenti razionali, quando torniamo a esaminare l'origine di tale dogma nella sacra Scrittura e nella tradizione.

---

(66) Cfr. Atti, 21, 9; Cfr. I Cor. 11, 5. Circa il tema del profetismo nella sacra Scrittura vedasi: P. Beauchamp, *Prophète* in *Vocabulaire de Theol. bibl.* 869-879; J. Schmid. *Prophet (en)*, 11, in *Lexikon* für Theologie und Kirche, 2. ed., t. 8, Freiburg 1963, 798-800.

L'applicazione della fede alla vita, ottenuta con questo stesso procedimento, apre prospettive insperate all'azione pastorale. Anche qui, e forse in maggior misura, è difficilissimo l'uso del « senso » del popolo cristiano al fine di scoprire in ogni epoca l'autentica forma di manifestazione delle verità cristiane. Ciò nonostante sapere che lo Spirito sta guidando con sicurezza il popolo di Dio, ci rende fiduciosi dinanzi alle più mutevoli circostanze; siamo certi che la Chiesa saprà cogliere la voce di Dio nella voce del tempo.

Il movimento non può spaventarci: è una legge di vita. Se lo stato di immutabilità ci può apparire più comodo, la crescita costante del corpo di Cristo ci obbliga ad accettare con gioia uno sviluppo ininterrotto. Essendo un aumento, esso non può significare distruzione di ciò che è anteriore, ma progresso della stessa realtà vitale: lo Spirito Santo non agisce perché il popolo di Dio cambi la fede che ha ricevuto nella Chiesa cattolica, ma affinché rimanga indefettibilmente unito ad essa, la penetri e la viva.

Nell'azione pastorale è decisivo mantenere l'attenzione aperta alla vita dell'organismo ecclesiale; il che significa impegno nel contatto con il buon senso del popolo cristiano e rispetto verso questo istinto soprannaturale del nostro popolo. Colui che ha studiato molto la teologia dovrà apprendere frequentemente da coloro che vivono semplicemente la loro fede cristiana. Potremmo dire lo stesso in altro modo: non basta lo studio dei libri, se non si completa con la partecipazione quotidiana alla vita del popolo di Dio.

Il profetismo dell'universalità dei credenti, pur non essendo infallibile, ha il proprio valore nel consenso di una Chiesa particolare.

Questo è uno dei fondamenti teologici del rinnovamento attuale, che risuscita la tradizione più antica di un maggiore decentramento: ciascuna delle Chiese è parte dell'intero popolo di Dio e vive i suoi propri problemi sotto l'ispirazione dello stesso Spirito, che garantisce questa alla concreta vita di una comunità, specie se si tratta di importanti gruppi ecclesiali come le Chiese che abbracciano una nazione. Questo carattere del popolo di Dio sparso sulla terra dev'esser motivo di rispetto e di conseguente modestia dinnanzi alle soluzioni peculiari che un settore della Chiesa universale offre nell'applicare al suo proprio ambiente i princìpi della fede.

Non solo meritano rispetto le particolarità attuali di una determinata Chiesa locale: anche nei tempi passati il popolo di Dio si trovò sotto l'impulso dello Spirito. Da ciò deriva che

il cristiano non si vergogna di quello che è il vero senso soprannaturale di una parte della Chiesa e molto meno di ciò che fu il senso della fede della Chiesa universale in secoli remoti. La persona adulta abbandona i suoi passatempi e le sue preoccupazioni di fanciullo, ma non arrossisce di essi: allora erano al loro posto, oggi sarebbero ridicoli o pregiudizievoli. In fondo, ciò significa mantenere un'attitudine di dialogo non solo con gli uomini di oggi, ma con quelli di tutti i tempi, sapendo inoltre che i figli della vera Chiesa sono stati, attraverso i secoli, il nuovo popolo di Dio, nel quale spiriti fedeli erano mossi dalla forza di un autentico Spirito di verità, che doveva incarnarsi in realtà forse assai imperfette ma non malvagie.

La legislazione ecclesiastica ammette delle consuetudini non soltanto *secundum legem* e *praeter legem,* ma anche *contra legem.* Questo curioso fattore del diritto affonda le sue radici nella fiducia che il legislatore nutre nella Chiesa riguardo al sano criterio del popolo di Dio, guidato dallo Spirito Santo. Diremmo che il profetismo è rimasto consacrato nella legislazione ecclesiastica, la quale mette in chiaro la dignità di figli, e non la condizione di servi, di quanti formano il popolo di Dio.

L'altra manifestazione concreta della partecipazione che ha il popolo santo del nuovo Testamento al carattere profetico di Cristo è di ordine individuale, anche se può essere molto estesa. Lo Spirito di Dio è impeto travolgente e dà prova di ciò nelle sue straordinarie comunicazioni ai credenti. Non sono terminati né termineranno nella Chiesa i carismi, che rendono fedeli di ogni ordine capaci di imprese creatrici ed anche rinnovatrici nel regno di Dio.

La gerarchia stabilita dal Salvatore deve reggere la Chiesa, tuttavia lo Spirito Santo non è obbligato a far sì che tutte le iniziative partano dalla gerarchia. Coloro che si sentono strumenti dello Spirito dovranno sottomettersi a quelli che reggono la Chiesa; ad essi toccherà giudicare dell'autenticità del loro carisma e dell'uso che dovranno farne nella comunità. Però essi non possono in coscienza procedere arbitrariamente: ha valore qui ciò che consiglia san Paolo: « Non estinguete lo Spirito, né disprezzate le profezie. Ma esaminate tutto e ritenete ciò che è buono » (67).

Il fedele che si sente spinto da questa più potente azione dello Spirito, dopo essersi accertato che non è il proprio spirito che lo ispira, e ancor meno lo spirito maligio, ma che è lo Spirito Santo, non può incrociare le braccia: ha una missione per

(67) I Tessal. 5, 19-21.

l'utilità della Chiesa. Né questo dev'essere motivo di vana gloria, poiché lo Spirito ripartisce i suoi carismi non riguardo ai meriti del soggetto ma « come lui vuole » (68).

Una rinnovata fede nell'azione dello Spirito Santo è il fondamento di ciò che abbiamo esposto in un semplice commento al testo della costituzione nel suo numero 12. Torniamo ad ascoltare nel concilio la voce del vento che spira dove vuole e con cui Gesù paragona tutto ciò che è nato dallo Spirito (69). L'azione di questo Spirito a volte si manifesta con sceltissimi doni, altre volte con carismi più semplici e più diffusamente trasmessi; gli uni e gli altri devono essere ricevuti con azioni di grazie e con intima consolazione, poiché tutti sono di somma utilità per la Chiesa; quelli straordinari non devono essere oggetto di ricerca temeraria, né bisogna attendersi presuntuosamente da essi il frutto dei lavori apostolici, nondimeno, se il Signore li concede, occorre essergliene grati e trarne profitto. Ciò che importa è riconoscere l'efficacia dello Spirito nell'incremento della Chiesa e concepire l'apostolato non sotto il segno di un attivismo meramente umano, ma sotto il segno dello Spirito di Dio che comunica all'azione dell'uomo « il potere dall'alto » (70).

POPOLO CATTOLICO

San Paziano, illustre vescovo di Barcellona nel quarto secolo, ci lasciò coniata la frase: « Il mio nome è: cristiano; e il mio cognome: cattolico » (71). L'unico popolo di Cristo non conosce frontiere umane né limiti di tempo: è per tutti gli uomini e per tutti i secoli.

L'universalità della Chiesa è integratrice non solo di tutti gli uomini, ma anche di tutti i valori umani, dato che il regno di Dio, che non è di questo mondo, non cerca di impadronirsi di alcunché di terreno, ma rispetta, rafforza ed eleva le peculiarità di ogni popolo.

La cattolicità si dimostra nella struttura interna della stessa Chiesa, che è formata da una varietà di membri, sacerdoti, religiosi e laici, e da una diversità di comunità ecclesiali con proprie

(68) I Cor. 12, 11.
(69) Cfr. Gv. 3, 8.
(70) Cfr. Lc. 24, 49.
(71) *Lettere*, 1, 4; Ml. 13, 1055 A.

caratteristiche, sotto l'unità del primato della cattedra di san Pietro.

Effetto di questa cattolicità sono i legami di intima comunione fra le diverse parti della Chiesa quanto alle ricchezze spirituali e all'azione apostolica. Esistono anche gli aiuti materiali. Esistono oggi grandi opere di assistenza spirituale e temporale entro le diverse comunità cattoliche, però questo insegnamento della costituzione conciliare deve significare il punto di partenza di una nuova epoca nel nostro cattolicesimo. Siamo ancora molto lontani dall'amore universale attraverso le opere, che, se ci obbliga rispetto a tutti gli uomini, è un'esigenza suprema quando si tratta di quelli che san Paolo chiamava « fratelli nella fede » (72). « Figliuoli miei — scriverà san Giovanni — non amiamo a parole e con la lingua soltanto, ma a fatti e in verità » (73).

UNICO POPOLO DI DIO

La differenza fra la Chiesa cattolica e le altre confessioni cristiane è essenziale. Soltanto della Chiesa cattolica si afferma che fu fondata da Gesù Cristo come necessaria; delle altre si dice che la madre Chiesa incessantemente prega, spera e procura che tutti i discepoli di Cristo si uniscano sotto l'unico pastore ed esorta i suoi figli cattolici alla purificazione e al rinnovamento affinché sul volto della madre Chiesa brilli con maggior chiarezza il segno di Cristo.

Il fatto che il Maestro abbia voluto che fosse necessaria per tutti gli uomini l'appartenenza al nuovo popolo di Dio, conferisce a ciò il carattere di unicità che abbiamo notato nel sottotitolo. Sarà questa pure la radice della vocazione missionaria del popolo di Dio, che subito esporremo. Dopo venti secoli di storia di questo nuovo popolo di Dio, sono ancora molti, purtroppo, coloro che non conoscono la volontà del Maestro e, non conoscendola, non si trovano nella categoria, che consideravamo poco fa, di quelli che coscientemente respingono la Chiesa cattolica. La volontà salvifica di Dio giunge a tutti gli uomini, e tutti vuol rendere membri del nuovo popolo di Dio; alcuni arrivano ad appartenere a lui, gli altri sono ordinati a questo popolo nuovo, essendo chiamati alla salvezza per grazia di Dio.

Non è un atteggiamento antiecumenico quello di affermare

(72) Gal. 6, 10.
(73) I Giovanni 3, 18.

l'unicità della Chiesa. Con umile riconoscenza verso Dio, la Chiesa cattolica manifesta la sua ferma persuasione di essere l'unica vera Chiesa. Questa coscienza di se stessa, che non ha nessun altro dei gruppi cristiani, è un serio motivo di riflessione per coloro che vanno sinceramente in cerca della Chiesa fondata dal Signore (74).

NUOVO POPOLO DI DIO IN SENSO PIENO

Sono pienamente incorporati nella comunità della Chiesa quei fedeli cattolici che partecipano dell'aspetto visibile e di quello invisibile della Chiesa. La Chiesa è una società visibile e il credente deve unirsi con Cristo, che regge la Chiesa tramite il sommo pontefice e i vescovi, in questa realtà visibile. A sua volta la Chiesa è un organismo soprannaturale e, per vivere pienamente in esso, è necessario avere lo Spirito di Cristo e ricevere in questo organismo tutti i mezzi di salvezza istituiti dal Signore.

La costituzione torna chiaramente a ripetere il carattere di visibilità della Chiesa con i conseguenti vincoli del regime ecclesiastico. Sarebbe, quindi, contrario al concilio concepire la Chiesa come una realtà invisibile. Affinché la Chiesa cattolica sia la Chiesa fondata da nostro Signore, non basta il « formalismo per così dire meccanico » della successione apostolica (75), tuttavia questa successione nel ministero apostolico è necessaria in quanto è uno dei tratti essenziali voluti dal Salvatore per la sua Chiesa, società umana e visibile, costituita su san Pietro e sugli apostoli.

Il fattore invisibile è, allo stesso tempo, necessario, dato che il popolo di Dio non è una società umana di vincoli meramente esterni, bensì una istituzione soprannaturale di salvezza; e la salvezza è affare di Dio che investe l'aspetto più intimo della sincera risposta dell'uomo. Si rimane nella Chiesa con il corpo, allorché il cuore non ama Dio, non crede in Cristo, o contraddice con le opere ad una fede, che per ciò stesso è già una fede morta. In tali condizioni, l'appartenenza corporale alla Chiesa non è sufficiente alla salvezza, ma al contrario è di più severo giudizio.

Quelli che già hanno richiesto espressamente, sotto l'impul-

---

(74) Per la bibliogrfaia, vedasi: B. Willems, *La necesidad de la Iglesia para la salvaciòn:* Concilium 1 (1965) 114-127.

(75) Cfr. H. Küng, *Structures de l'Eglise,* 1963, 221.

so dello Spirito Santo, di essere pienamente associati alla Chiesa, sono considerati uniti ad essa per questo stesso desiderio. La santa madre Chiesa abbraccia come suoi figli quei catecumeni che sono prossimi a ricevere il battesimo e, tramite questo, ad aggregarsi interamente al popolo di Dio.

POPOLO IN RELAZIONE CON TUTTI GLI UOMINI

La Chiesa non è isolata in mezzo al mondo e rinchiusa nella sua torre. Le sue relazioni con gli altri non si riducono a tener abbassato il ponte, affinché in essa possano entrare coloro che lo desiderino, o da essa possano uscire verso il mondo i cattolici in ambasciata di pace. La relazione fondamentale del popolo di Dio con tutti i non cattolici si basa sul fatto che il Salvatore concede le sue grazie di salvezza anche agli altri.

La sposa di Cristo deve considerarsi vincolata a tutti quelli che sono oggetto della volontà salvifica del suo sposo, tanto più che questa azione di Cristo è ordinata all'edificazione del suo corpo, che è la santa Chiesa.

La Chiesa si sente particolarmente unita da molteplici e chiari vincoli ai battezzati che non confessano integralmente la fede o non serbano l'unità della comunione sotto il successore di san Pietro.

Il concilio rammenta la comunanza di preghiera che esiste fra tutti i cristiani e la partecipazione ad altri benefici spirituali. Fra questi deve figurare il mutuo apporto espresso dall'ingente lavoro di tanti e tanto preziosi scritti esegetici intorno alla sacra Scrittura, di approfondimento dogmatico e di teologia spirituale. Anche i cristiani non cattolici sono uniti allo stesso Gesù Cristo attraverso il battesimo. Con essi i cattolici si sentono in certo qual modo uniti nello Spirito Santo, dal momento che questo realizza anche in loro la sua opera santificatrice, con doni e grazie, e con la fortezza concessa ad alcuni di essi, fino al punto di dare la vita per Cristo.

Fra coloro che non hanno ancora ricevuto il Vangelo la costituzione ricorda in primo luogo come si trovino ordinati verso il popolo di Dio gli ebrei, quel popolo di irrevocabile elezione divina, popolo dilettissimo, dal quale proviene, secondo la natura umana, nostro Signore Gesù Cristo. Secondariamente vengono coloro che riconoscono il Creatore, e anzitutto i maomettani, che professano la fede di Abramo e adorano con noi l'unico Dio,

misericordioso, giudice di tutti gli uomini nell'ultimo giorno: tutti costoro abbraccia il disegno divino di salvezza.

Una singolare novità racchiude ciò che la costituzione insegna a proposito di coloro che, senza propria colpa, non sono tuttavia ancora pervenuti all'espresso riconoscimento di Dio. Li chiameremmo volgarmente atei; ma più esatto sarebbe includerli nella categoria paolina di quelli che vanno in cerca del Dio sconosciuto: attualmente si trattengono fra ombre ed immagini e non riescono a scoprire il vero Dio. Nondimeno, se cercano Dio con cuore sincero, e se, con l'aiuto della grazia, si sforzano di vivere in conformità con la volontà divina, che si manifesta loro nel dettato della coscienza, anch'essi possono raggiungere l'eterna salvezza. Potremmo aggiungere che, in più di una occasione, questi « atei » lo sono nei riguardi di un dio contraffatto da presentazioni meschine e che la loro sincerità e nobiltà d'animo li obbligano a continuare la ricerca.

Ciò che in questi uomini di buona volontà vi è di vero e di buono la Chiesa non lo considera come ad essa estraneo, e ancor meno come contrario, bensì lo stima come preparazione per il Vangelo, data da colui che illumina ogni uomo, affinché consegua, in definitiva, la salvezza.

San Paolo giunse a dire che il pagano adempiente alla legge naturale « giudicherà » l'ebreo in possesso della rivelazione della legge divina, se costui trasgredisce detta legge (76). Non è che san Paolo disprezzi i vantaggi dell'essere ebreo; poche righe più avanti egli stesso domanderà: « Qual'è dunque la superiorità del giudeo, o qual'è l'utilità della circoncisione? », e la sua risposta sarà tagliente: « Grande, sotto tutti gli aspetti » (77). Tuttavia l'apostolo sa che per Dio, che legge nei cuori ed è Spirito, ciò che conta in definitiva è il cuore e la verità nella vita religiosa.

Delicati problemi teologici sono stati evitati in questa parte della costituzione, che ha inteso solamente entrare nella realtà dell'uomo contemporaneo e vedere con amore in essa l'azione di Dio salvatore, e di conseguenza il legame con il nuovo popolo di Dio.

La posizione di coloro che rifiutano di cercare Dio non è stata dalla costituzione sottoposta ad esame speciale. Ciò nondimeno, anche questi sono inclusi nell'affermazione generale,

(76) Cfr. Rom. 2, 27.
(77) Cfr. Rom. 3, 1-2.

secondo cui alla Chiesa cattolica appartengono o sono ordinati in vari modi « tutti gli uomini universalmente, chiamati alla salvezza per grazia di Dio » (78). Dobbiamo disperare solo dei dannati nell'inferno: mentre l'uomo vive sulla terra, per quanto ci sembri refrattario alla verità, esso è oggetto del paterno amore di Dio e pertanto è inserito nella storia della salvezza, che si trova sempre centrata e rivolta verso l'unico popolo di Dio.

POPOLO DI DIO MISSIONARIO

Il Signore Gesù inviò i suoi apostoli in tutto il mondo con la missione di annunciare il Vangelo. La costituzione testimonia la coscienza missionaria della Chiesa, che deve sempre rimanere fedele all'ordine del Maestro. Duplice è la finalità dell'impegno missionario.

In primo luogo il popolo di Dio sente l'obbligo pressante di portare il Vangelo fino agli estremi limiti della terra per rispondere alla chiamata dello Spirito Santo, che incita al compimento dei disegni del Padre affinché Gesù sia pienamente e compiutamente Salvatore del mondo. Perciò la Chiesa prega e lavora affinché la totalità del mondo passi nel popolo di Dio, corpo del Signore e tempio dello Spirito Santo.

L'altra finalità dell'opera missionaria della Chiesa è la salvezza di coloro che ancora non conoscono il vero Dio o non hanno ascoltato il Vangelo. Vero è che anche questi ricevono grazie, come abbiamo or ora indicato, e sono già in relazione col nuovo popolo di Dio. Tuttavia la loro situazione religiosa e morale è troppo frequentemente miserevole ed essi sono esposti all'estrema disperazione se vivono e muoiono senza Dio. Sarebbe, perciò, falso pensare che la condizione religiosa e morale dei non credenti sia già accettabile, per il fatto di trovarsi essi in qualche maniera vincolati alla Chiesa cattolica: in concreto essi hanno molta necessità dell'azione missionaria, che li condurrà a Cristo, fonte di vita, e col Vangelo procurerà loro l'elevazione di quanto di buono in essi esiste.

La costituzione non tralascia qui di ricordare ciò che esporrà più intenzionalmente nel capitolo quarto: cioè che il divulgare la fede è obbligo di tutti e di ciascuno dei discepoli di Cristo. Con ciò la vocazione missionaria non è solo del popolo di

(78) Costituzione n. 13, alla fine.

Dio in quanto società, ma dev'essere anche intensa aspirazione di ognuno dei suoi membri, coscienti di ciò che significa aver incontrato Cristo nella propria vita, e desiderosi di far partecipi tutti gli uomini di quest'unica felicità.

CONCLUSIONE

Di fronte alla gioiosa esperienza della nostra incorporazione nel nuovo popolo di Dio, non possiamo fare a meno di rendere grazie a Dio Padre che ci ha reso « capaci di partecipare all'eredità dei santi nella luce dei cieli », che « ci liberò dal potere delle tenebre e ci trasportò nel regno del Figlio suo diletto, in cui possediamo la redenzione e la remissione dei peccati » (79).

Un sentimento di più intensa letizia ci inonda oggi in cui, dopo il secondo concilio Vaticano, tocchiamo con mano l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa cattolica. La cattolicità è stata il necessario strumento di Dio perché potesse plasmarsi l'opera mirabile di cui tratta questo capitolo intorno al popolo di Dio. Le varie culture e mentalità dell'unica Chiesa hanno lasciato in esso la loro impronta. Ne è risultato che, con l'aiuto dello Spirito, noi desideriamo vivere con molto maggior sincerità la nostra vocazione cristiana di incrollabile fedeltà alla Chiesa cattolica in stretto legame con tutti i credenti in Cristo e in Dio e con tutti gli uomini, considerando come massima gioia della nostra vita il contribuire a che tutti amino nostro Signore Gesù Cristo, figlio di Dio e della Vergine immacolata, nell'unità dell'unico nuovo popolo di Dio.

(Traduzione dallo spagnolo di Paolo Castruccio)

(79) Colos. 1, 12-14.

L'essere e Dio

MICHEL GUÉRARD DES LAURIERS

II

(13) L'« esse classico » deve essere riabilitato, nello stesso tempo che il Dio « metafisico », di cui rende l'affermazione possibile e necessaria.

(131) Delucidazioni riguardanti l'asserzione (13).

1. Il senso della locuzione « esse classico » è abbastanza ovvio, con riferimento a quello delle locuzioni di fatto accreditate: « Dio metafisico », « Dio cosmico ». La denominazione qualifica in realtà non il soggetto al quale essa è attribuita, ma il processo epistemologico mediante il quale lo spirito umano perviene a cogliere la realtà di questo soggetto. Il « modus significandi » è certamente difettoso, ma si può conservarlo in uso a condizione di evitare ogni equivoco.

L'*esse* « classico » è quindi l'*esse* il cui statuto è epistemologicamente precisato dal « processus » classico. Questo processo ha per caratteristica essenziale il prendere come punto di partenza l'*osservazione* degli esistenti concreti di cui il cosmo è composto, e non, sia direttamente sia indirettamente, una realtà che non può essere un dato di osservazione per l'uomo che usa la sola luce naturale. Il certificato di nascita dell'*esse* « classico » *non è* la rivelazione fatta a Mosé: « Io sono colui che sono ».

2. L'asserzione (13) si impone necessariamente di fatto.

Abbiamo visto che il Dio « metafisico », colto mediante l'inferenza di cui noi abbiamo rammentato lo schema ([12222]1), è di fatto richiesto per evitare il fideismo ([121]) e il panteismo ([122]). E ciò che è in causa, più profondamente che l'evizione di questi errori, è il monoteismo, che costituisce il principale di tutti gli articoli della fede. La luce della fede non ha come tale niente da ricevere dall'inferenza metafisica che conduce a Dio,

ma la luce della fede non potrebbe comunicare al credente di affermare: « Dio E', Dio *solo è* Dio », se questa affermazione di Essere non si fosse resa possibile dal senso dell'essere, il quale implica per lo meno virtualmente l'inferenza metafisica di Dio. L'esistenza di questa inferenza è richiesta dalla fede, non soltanto a titolo dell'« obbedienza della fede (4) » che fa accettare ciò che Dio ordina per il magistero (5), ma ugualmente e originariamente in ragione della vitalità della fede, che deve innestare solidamente le sue radici nella roccia del sano intelletto naturale per distendere liberamente le sue fronde fino al cielo.

E' dunque anche a causa della fede che bisogna riabilitare il Dio « metafisico » di cui alcuni teologi « profeti » hanno fatto e continuano a fare il processo precisamente per salvaguardare, dicono, la purezza della fede. Si giudica l'albero dai suoi frutti? No, qui si può giudicare dall'assenza delle radici l'assenza dei frutti. Questa fede, così libera e pura, non si evolve con facilità che in un universo mitico. Essa non si unisce più al « Dio che è », privata com'è di questo Dio « metafisico », che rende all'intelligenza umana un servizio insostituibile: quello di renderle evidente che essa ha presa sull'essere e sull'Essere.

Orbene, se il Dio « metafisico » costituisce una richiesta della fede vera, di quella che ha coscienza di essere vivente come la « sostanza delle cose che noi speriamo (6) », lo è anche ogni cosa che questo Dio « metafisico » richiede a sua volta. Se si deve riabilitare Lui medesimo, allora bisogna parimenti riabilitare tutto ciò che implica, tutto ciò senza del quale Egli non potrebbe inserirsi nel ruolo che la fede attende da Lui. Ora, dei presupposti del Dio « metafisico », il principale è l'*esse,* in modo *che questo interviene nello schema d'inferenza* ([12222]1); è dunque l'*esse* colto *esclusivamente* a partire dagli esistenti che sono oggetto dell'*osservazione umana;* infatti, il Dio « metafisico » essendo, per definizione stessa, Colui che l'uomo può e deve cogliere a partire dall'esperienza immediata, il medio di questa inferenza, che procede dal basso verso l'alto *secondo la luce naturale,* deve essere distinta secondo questa medesima luce in ciò a partire dal punto di partenza; e non può sorgere furtivamente a partire da ciò a cui deve condurre, cioè a partire dall'alto.

Il Dio « metafisico », in quanto precisamente « cosmico », richiede dunque, e riabilita per conseguenza nello stesso tempo

(4) Rom. 10.16; 16.26.
(5) Vaticano I. Costituzione *de fide catholica,* c. 2.
(6) Heb. 11.1.

che se medesimo questo *esse* che abbiamo caratterizzato (1.) come l'esse classico.

Abbiamo così precisato il significato dell'asserzione (13), e ne abbiamo dimostrato la necessità. Conviene ora mostrarne, dall'interno, la verità. E' ciò che faremo subito.

(132) C'è omologia di struttura fra l'*esse* in quanto elaborato dal « processo classico » che lo fonda, e lo stesso *esse* in quanto medio dell'inferenza che conduce al Dio « metafisico ».

(1221) L'*esse*, in quanto è mezzo dell'inferenza metafisica che conduce a Dio, deve essere per rapporto all'esistente, insieme separabile e immanente.

E' sufficiente, per vederlo, precisare lo schema indicato ([12222]1), senza tuttavia entrare nel dettaglio di una analisi che va oltre il quadro di questo articolo.

(13211) L'inferenza metafisica che dimostra « Dio E' » a partire da « ciò che è » (7) è simultaneamente la manifestazione obiettiva nell'*ordine intelligibile* e la presa di coscienza attiva da parte dell'intelligenza della relazione d'ordine ontologico che lega l'esistente con la causa. L'*inferenza* lega organicamente l'aspetto ontologico e l'aspetto intelligibile; questi due medesimi aspetti si ritrovano dunque in ciascuno degli elementi che l'*inferenza* integra in virtù della sua struttura. Le tre componenti, senza le quali l'*inferenza* non può essere, corrispondono a quelli stessi che ogni relazione, considerata in quello dei suoi termini in cui è reale e osservabile, comprende cioè: il soggetto, il fondamento, la relazione medesima. Le componenti dell'*inferenza* sono quindi le seguenti.

La « base » (soggetto), costituita dall'esistente o dall'insieme degli esistenti concreti a partire dai quali procede l'*inferenza;*

Il « ciò che rimanda a » (fondamento), cioè il carattere reale appartenente alla « base » e in virtù del quale questa rimanda realmente e necessariamente ad una realtà diversa da se stessa;

Il « medio-mediazione » (relazione), cioè qualche cosa che necessariamente è comune alla base e al termine di cui necessariamente implica l'esistenza. Fra l'esistenza del termine e quello della base, non si deve immaginare un vuoto al di sopra del quale l'*inferenza* sarebbe una specie di ponte; l'*inferenza* non ha portata reale in quanto risalga il corso di un processo reale; e, in virtù di questo processo, qualche cosa del principio si ritrovi nell'effetto, qualche cosa del termine (dell'*inferenza)*

(7) In quello che segue, designeremo questa inferenza con la stessa parola scritta fra virgolette: *inferenza.*

appartenga alla « base » (dell'*inferenza).* Questo qualche cosa come minimo è dell'essere; e lo si chiama « *medio-mediazione* » per esprimere che costituisce insieme l'unità e la realtà della relazione che lega la « base » con il termine.

(13212) Esamineremo adesso ciascuna delle tre componenti, collocandoci successivamente dai due punti di vista che l'*inferenza* lega organicamente: quello dell'ontologia, quello dell'epistemologia. Seguiamo l'ordine che facilita l'esposizione.

1. Il « *medio-mediazione* » considerato metafisicamente è l'*esse.* Fra l'esistente e Dio, è l'*esse* il dato comune. La fede lo conferma dall'alto, attraverso la sua eminente testimonianza: *Esse* è il nome proprio di Dio. Rimane da spiegarlo; a questo fine la teoria dell'analogia fu, per lo meno, rinnovata. Ci limitiamo a rievocarla.

Il *medio-mediazione* considerato epistemologicamente non può designare obiettivamente altro che l'*esse;* infatti l'*inferenza* non può portare realmente che ad uno stato conforme alla realtà: vi deve essere significato giustamente ciò che è. Ma l'*esse* può essere adeguatamente significato da una delle sue proprietà, cioè da qualche cosa che non appartiene che a lui. Vedremo ([3]) che è effettivamente così. La ragione è, *dal punto di vista intelligibile,* che l'*inferenza* deve, per essere rigorosa, considerare la relazione (base-termine) su cui riposa da un punto di vista formale determinato. Ora, l'*esse,* come tale, esclude di essere « formalizzato » dall'intelligenza umana. Non può quindi essere, *come tale,* il « medio-mediazione » intelligibile dell'*inferenza.*

Dimenticano di essere soltanto uomini coloro che pretendono di accedere intelligibilmente a « Dio che E' » direttamente per mezzo dell'*esse,* relegando non senza disprezzo le umili « vie classiche » nel « cosmologico ».

2. La « base » è un esistente concreto, almeno « reductive ». Cioè, direttamente o no, un esistente concreto è sempre richiesto all'origine della *inferenza.* Poiché è soltanto in un esistente concreto che si trova l'*esse,* « medio-mediazione » di cui viene ad essere questione. Tanto per l'aspetto metafisico.

La « base » considerata dal punto di vista epistemologico può non essere un determinato esistente concreto esso stesso, ma una parte o un aspetto di questo esistente, pur implicandolo necessariamente. Per esempio, la « base » può essere *materialiter* un'opera umana, ma a condizione di inquadrare questa nel suo rapporto all'uomo. Non ci dilunghiamo oltre.

3. Il « *ciò che rimanda a* » consiste, dal punto di vista metafisico, nel fatto che l'*esse*, che appartiene alla « base », gli appartiene in una maniera tale che proviene da tutt'altra cosa; altra cosa a cui precisamente rimanda. E' dunque il rapporto fra la « base » e il « medio-mediazione », fra tale esistente concreto e l'*esse* che gli appartiene, è questo rapporto, reale come lo sono i suoi termini, che costituisce metafisicamente il « ciò che rimanda a ». Si dice comunemente che l'esistente come è osservato è composto, che ciò che è composto è partecipato, e infine che il partecipato ha per Causa ciò di cui partecipa. Tutto ciò, di fatto, è giusto; noi non diciamo altrimenti, e, dal nostro presente punto di vista, non abbiamo bisogno di altro. L'errore del partecipazionismo non interessa il contenuto obiettivo possibile di ciò che afferma, ma consiste nel fatto che sostiene per evidente ciò che richiede di essere giustificato, poiché mira inconsideratamente a collocarsi da un punto di vista che trascende l'intendimento creato. Conviene quindi aggiungere quanto segue.

Il « *ciò che rimanda a* » è *obiettivamente* la stessa cosa dal punto di vista epistemologico che dal punto di vista metafisico; non ripetiamo ciò che abbiamo detto su questo punto a proposito del « medio-mediazione ». Ma il « ciò che rimanda a », tale quale interviene nell'*inferenza*, non è e non può essere significato tale quale è nella realtà. Parimenti come in effetti l' *esse* non può essere formalizzato in quanto *esse*, così il rapporto fra l'*esse* e l'esistente non può essere formalizzato dal punto di vista dell'*esse*. La formalizzazione, richiesta a rigore dall'*inferenza* (8),

---

(8) La dualità d'interpretazione della « quarta via » si trova spiegata per il fatto che una formalizzazione sia richiesta dalla inferenza. La proprietà dell'*esse* che interviene nell'*inferenza* essendo formalizzata, può essere concepita e significata come una « natura ». Il « ciò che rimanda a », cioè il rapporto metafisico dell'*esse* all'esistente o agli esistenti, è dunque significato come rapporto di questa natura concreta all'esistente o agli esistenti. La « quarta via » si distingue dalle altre poiché, sia implicitamente, sia esplicitamente, essa abbraccia una pluralità di esistenti, cioè almeno due.

Questa osservazione, fatta a priori ed allargata, permette di spiegare la pluralità delle forme che riveste l'*inferenza*. Il rapporto della « natura » all'esistente o agli esistenti può essere osservata in tre modi differenti.

1. Il rapporto della « natura » (questa essendo propria dell'*esse*) all'esistente è osservata in un solo esistente. E si consideri allora *in directo* il modo secondo cui questo esistente è il soggetto di questo rapporto. Le quattro « vie » eccetto la quarta procedono in questa maniera.

2. Il rapporto della « natura » all'esistente è osservata *in effetti* in un solo esistente, ma egualmente e *virtualmente* in riguardo ad una pluralità di esistenti. E, *ipso facto*, si consideri allora *in directo* il modo seconda cui *la* « natura » si trova interessata dal fatto del suo rapporto *positivamente* e *attualmente possibile* ad altri esistenti. E tale è la « quarta via » interpretata dal punto di vista della casualità, come le altre vie.

3. Il rapporto della « natura » all'esistente è osservata *di fatto* in parecchi esistenti differenti come posizioni (membri), sono differenziati secondo la « natura ». Costituiscono quindi, riguardo all'unità della natura, un « ordine ». E tale è la « quar-

non può essere fatta, per l'*esse* medesimo come pure per il suo rapporto con l'esistente, che secondo una proprietà dell'*esse*. Così le componenti dell'*inferenza*, il « medio-mediazione » e il « ciò che rimanda a », sono effettivamente l'*esse* e il rapporto dell'*esse* all'esistente; ma sono appresi e significati in due modi differenti: in se stessi metafisicamente da una parte, tali da intervenire epistemologicamente nell'*inferenza* dall'altra.

(13213) Il nostro proposito è di paragonare le strutture di due cose che concernono l'*esse:* da una parte il processo classico che lo elabora, dall'altra l'*inferenza* metafisica che lo mette in azione. Consideriamo quindi di ciascuna delle componenti dell'*inferenza* il valore metafisico, riservandoci di ritornare ([3]) sul valore epistemologico.

1. L'*inferenza* mostra con la sua unità come l'*esse* integri il proprio rapporto con l'esistente all'interno della sua stessa unità. L'*esse* interviene nell'*inferenza* in due modi differenti: *come « medio-mediazione »*, fonda l'unità analogica e obiettiva fra la « base » e il termine; *nel suo rapporto alla « base »*, cioè all'esistente concreto, rimanda dalla « base » al « termine ». Orbene, è evidentemente lo *stesso esse* che svolge l'uno e l'altro ruolo, in mancanza di che l'*inferenza* non avrebbe né unità né portata.

In maniera più precisa, il « rimandare a » reale che risulta dalla natura del rapporto fra l'*esse* e l'esistente si dispiega allo interno dell'*esse;* ciò è necessario ed anche sufficiente affinché il termine sia *posto*, poiché una posizione fuori dell'*esse* è privata di senso e quindi di realtà.

L'unità che appartiene *necessariamente* all'*inferenza* manifesta dunque l'unità che appartiene *intrinsecamente* all'*esse*, questa costituendo quella in ragione della dualità dei ruoli dell'*esse*. Di modo che la natura dell'unità dell'*esse* si trova determinata, per chi osserva, a partire dall'unità dell'*inferenza*. Il rapporto dell'*esse* all'esistente non interessa l'*esse* dal di fuori, contribuendo positivamente a porre l'esse in una specie di singolarità; il rapporto dell'*esse* all'esistente interessa l'*esse* intrinsecamente, perché e in quanto che l'*esse* appartiene all'esistente.

2. L'*esse*, in quanto è « medio-mediazione » dell'*inferenza*,

---

ta via » interpretata secondo il principio dei gradi; il quale non deve essere confuso con il principio di partecipazione.

La formalizzazione dell'*esse* e del suo rapporto all'esistente, per analogia con la natura, rende conto della pluralità di forme che riveste l'*inferenza:* è così confermato che questa formalizzazione è organicamente implicata dall'*inferenza* considerata dal punto di vista epistemologico.

deve essere, in rapporto all'esistente, insieme distinguibile e immanente.

Questi due caratteri dell'*esse* corrispondono rispettivamente ai due ruoli che gli abbiamo appena riconosciuto nell'*inferenza*. L'*esse* esercita una mediazione fra la « base » e il « termine », precisamente perché si ritrova nell'uno e nell'altro analogicamente uno. E quindi questo *esse* che è nella base, e siccome, nei confronti dell'esperienza umana, non è fuori della « base », gli è immanente. D'altra parte l'*esse* è distinguibile dall'esistente, almeno nel senso che costituisce una condizione insieme necessaria e concomitante, per la posizione del « Termine » insieme come reale e come distinto dalla « base ». Ecco dunque ciò che risulta per l'*esse* della dualità dei suoi ruoli nell'*inferenza*.

Questi due caratteri dell'esse con riferimento al suo rapporto con l'esistente, *immanenza e distinguibilità*, non sono disgiunti; così come i due ruoli ai quali corrispondono rispettivamente non sono giustapposti. L'unità di questi due caratteri è evidentemente indicata da quella che l'unità dei due ruoli dell'*esse* mostra appartenergli. E' sufficiente quindi « trasporre » la conclusione del precedente paragrafo (1.); trasporre, cioè passare dai ruoli (dell'*esse*) ai caratteri (dell'*esse*), dall'unità (dell'*esse*) tale quale è indotta dai ruoli all'unità (dell'*esse*) tale quale è realizzata fra i caratteri. Ripetiamo, per maggiore chiarezza, la precedente conclusione: il rapporto dell'*esse* all'esistente non interessa l'*esse* dal di fuori, contribuendo positivamente a porre l'*esse* in una specie di singolarità; il rapporto dell'*esse* all'esistente interessa l'*esse* intrinsecamente, perché e in quanto che l'*esse* appartiene all'esistente. Ecco dunque ciò che dobbiamo adesso affermare, nella « trasposizione ».

La distinguibilità dell'*esse* in rapporto all'esistente non coglie l'*esse* dal di fuori, contribuendo a porre l'*esse* in una specie di singolarità; la distinguibilità dell'*esse* in rapporto con l'esistente interessa l'*esse* intrinsecamente perché e in quanto che l'esse è immanente all'esistente. In altri termini, la distinguibilità determina l'immanenza che essa presuppone, così come la funzione di « rimandare a » si svolge solamente all'interno della mediazione nella quale dimora chiusa. Tali sono quindi i caratteri che devono appartenere all'*esse, e al loro ordine*, affinché la deduzione sia possibile, essendo inoltre supposto che essa è necessaria e che ha una portata reale.

L'esse, in quanto che è « medio-mediazione » dell'inferenza, deve, per rapporto con l'esistente, essere distinguibile in virtù di ciò che gli è immanente.

(1322) L'*esse*, in quanto che è elaborato dal « processo clas-

sico » è, in rapporto con l'esistente, insieme distinguibile e immanente. Siccome questa dottrina è molto conosciuta, e lo deve essere, ci limitiamo a rammentare l'essenziale (9). La conclusione enunciata (1322) risulta evidentemente dalla comprensione dell'*esse*. Ne ricordiamo la descrizione analitica, segnandone in maniera precisa le componenti organiche.

(13221) Presupposti metafisici e epistemologici.

1. Ammettiamo come vera la definizione descrittiva comunemente ammessa, almeno dai tomisti. L'*abstractio-separatio* da cui risulta l'*esse* consiste nel *non considerare nell'esistente ciò che non vi è nella natura dell'esse*. Questa definizione, che designeremo come (D), si impone come un fatto. Che essa non implica contraddizione, è ciò che mira a mostrare l'analisi che segue. (D) Suppone evidentemente che l'*esse* è nell'esistente; e, dal punto di vista dell'osservazione immediata, non è che nell'esistente, immanente all'esistente.

2. Noi ammettiamo d'altra parte l'esistenza di differenti operazioni dello spirito: apprendimento semplice e giudizio. Queste due operazioni interferiscono intimamente nella comprensione dell'*esse*. Così, allo scopo di evitare un vocabolario che non suggerirebbe un frammento della realtà, adotteremo la seguente convenzione di linguaggio.

Noi chiameremo *percezione quidditativa* o *abstractio* la prima operazione, significando così che la realtà colta in questo modo è appresa come se fosse una quiddità. E chiameremo *abstractum* la realtà che è oggetto di una percezione quiddativa.

Chiameremo *percezione giudicativa* o *separatio* quella che assicura la seconda operazione cioè il giudizio. E chiameremo *separatum* la realtà che è l'oggetto di una percezione giudicativa. Questa ultima convenzione è giustificata soltanto nella nostra presente prospettiva. L'*esse* è *insieme* un *abstractum* e un *separatum*, termine di una percezione *insieme* quidditativa e giudicativa. E' la preterizione dell'uno dei due aspetti che ha comportato due errori opposti di volta in volta dominati; il partecipazionismo ha sostituito l'astrazionismo, ma sono entrambi nella stessa matrice.

(13222) Prima componente della percezione dell'*esse*, descritta in (D). « L'*esse* (che è dell'esistente) (a) », « non è (nel-

(9) Cfr. Renovatio. Anno II, n. 1; pp. 67, 93, 94.

l'esistente) (b) », « ciò che dell'esistente non ha la natura dell'*esse* (c) ». Designeremo questa asserzione mediante (D1).

1. (D1) suppone conosciuta la natura dell'*esse*, ma soltanto negativamente. Tale realtà, che è nell'esistente e che, essa, è definita positivamente, conformemente alla sua natura, non ha la natura dell'*esse*.

Ecco ciò che esprime (D1), e che non richiede di conoscere positivamente la natura dell'*esse;* ciò inoltre è escluso, poiché (D) descrive l'operazione che permette di cogliere l'*esse* intelligibilmente; e questa non può evidentemente presupporre la conoscenza positiva del suo proprio limite.

La conoscenza negativa della natura dell'*esse* è innata allo spirito che è *capax entis*. San Tommaso d'altronde l'afferma esprimendolo nella formula che impiega abitualmente *ens ab esse dicitur*. L'esistente è detto esistente a partire da questo *esse* la cui natura è riconosciuta dallo spirito che si incontra con l'esistente, poiché lo spirito conosce già questa natura congenitamente e indipendentemente dall'esistente, quantunque in un modo negativo. Mentre la natura dell'*esse* non è conosciuta positivamente, nella misura in cui è, che nei termini della percezione dell'*esse* come è nell'esistente.

2. Risulta da ciò che l'*esse*, come si presenta in (D1), è un *abstractum* e questo carattere non si troverà evidentemente alienato dalla seconda componente (D2).

Dopo l'asserzione (D1), non si può in effetti percepire l'*esse* che *lasciando da parte* questo qualche cosa (c), che l'*esse* non è (b); cioè che l'*esse* è necessariamente un *abstractum*. Ed è necessariamente un *abstractum ex parte rei*, prescindendo ora dell'atto totale che la sua percezione richiede allo spirito. L'*esse*, che non è definibile positivamente in modo adeguato, non può essere percepito *intelligibilmente* (non immaginativamente) che *facendo astrazione*, nell'esistente, delle cose che sono esse definibili positivamente e che non sono l'essere. E ciò che si può egualmente esprimere dicendo che l'*esse* come si presenta in (D1) è colto per il modo della quiddità, al termine di una percezione *quidditativa per conseguenza;* poiché si trova caratterizzato, negativamente ma sufficientemente, dall'esclusione di note che appartengono ad altre quiddità fuori della sua propria natura.

Abstractum non significa una qualità che apparterrebbe all'*esse* stesso *intrinsecamente*, ma significa la natura del rapporto fra l'*esse* e l'esistente. Questo rapporto è un dato *obbiettivo*, con la medesima qualità dei suoi due termini.

Nessun giudizio può fare sì che *esse* non sia un *abstractum*, salvo che questo giudizio non sia falso.

Aggiungiamo che, secondo la dottrina di san Tommaso (10), l'*esse* deve essere chiamato un *abstractum* poiché realizza le due condizioni l'insieme delle quali costituisce lo statuto dell'*abstractum:* da una parte, l'*esse* è integrato ad un *compositum*, cioè l'esistente di cui è « separabile » non positivamente ma *soltanto negativamente* (3.); dall'altra, l'*esse* è intelligibile indipendentemente dall'esistente: *ens ab esse dicitur.*

3. L'asserzione (D1), presa nel suo insieme, si presenta quindi come un giudizio; ma costituisce un giudizio d'« essenza », e ciò è possibile poiché essa è soltanto una parte del giudizio espresso da (D) da cui è inscindibile.

(D1) consiste nell'affermare che la natura dell'*esse* non è la natura di ciò che, nell'esistente, non è l'*esse*. Per ciò stesso l'*esse* interviene in (D1) a modo di quiddità, come un *abstractum*. (D1) che formalmente è un giudizio e che afferma una *seperatio* (d'essenza), racchiude in essa, come ogni giudizio d'altronde, l'*abstractio* che è componente di ciascuno dei due termini associati dal giudizio. Questa *separatio* (d'essenza) non sarebbe possibile senza l'*abstractio*, originale d'altronde, che permette di circoscrivere negativamente la natura dell'*esse*.

E se si osserva, con verità, che questa prima fase di *abstractio* non sussiste che nella *separatio* (d'essenza) affermata da (D1), si deve tuttavia affermare che l'*abstractio non è* la *separatio;* due cose possono non sussistere che insieme, senza tralasciare di essere realmente distinte. Così d'altronde è per (D1) e (D2). (D1) non ha realtà indipendentemente da (D2); ma (D1) non è riducibile a (D2), come non lo è una forma a ciò di cui è forma.

La *separatio* incoattiva realizzata in (D1) è fondata sull'*abstractio.*

(13223) Seconda componente della percezione dell'*esse* descritta da (D). « Non considerare ciò (che, nello e dell'esistente, non ha la natura dell'*esse)* ». Designeremo per (D2) il: « Non considerare ciò », distinto dalla proposizione collocata fra virgolette, la quale precisa la natura e lo statuto di « ciò ».

1. Distinguiamo, per maggiore precisione, queste due componenti (D1) e (D2) che sono, nella realtà, inscindibili.

(10) In Boetii de Trinitate, Lect. II, 91, a. 3, prima parte.

La realtà è l'unico giudizio espresso dall'asserzione (D) nella sua totalità. Ma questo unico giudizio integra di fatto nell'unità di un medesimo atto due giudizi di natura differente. Il giudizio (D1) che afferma una *separatio* di essenza, permette così di determinare *a contrario* a partire dall'*esse* congenitamente colto secondo la sua natura come *abstractum*, il *contenuto effettivo* del « ciò »: il quale si trova caratterizzato come non avente la natura dell'*esse*. E questa determinazione concreta del « ciò » per il suo contenuto effettivo è necessaria affinché possa esercitarsi l'atto dello spirito descritto da (D) nella sua totalità, e caratterizzata in una maniera precisa dal « non considerare ciò... ». Questa caratterizzazione è minima, poiché è negativa; ma non avrebbe alcun senso né, per conseguenza, alcuna portata se il « ciò » restasse esso stesso indeterminato.

2. La struttura di (D2) si trova così manifestata.

« Non considerare » si realizza in seno all'atto descritto da (D), in quanto che questo atto è specificato da (D2). Questo atto « separa » evidentemente « ciò che non considera » con ciò che ne costituisce positivamente l'oggetto e che è l'*esse*. Il giudizio (D2) si chiama dunque legittimamente, quanto al suo effetto, un giudizio di separazione, una *separatio*. Orbene questa *separatio* concerne la realtà stessa; essa è dunque distinta dal suo tipo e dalla sua realtà dalla *separatio* affermata in (D1), la quale concerne le nature. E siccome (D2) costituisce, nell'atto dello spirito, l'ultimo approccio dell'*esse*, (D2) è generalmente designata come *il* giudizio di separazione.

Bisogna aggiungere che se (D2) separa, non può farlo che conformemente alle sue condizioni d'esercizio. « Non considerare » specifica *soltanto negativamente* l'atto nel quale definitivamente lo spirito coglie l'*esse*. Non è possibile, in questo caso, fare altrimenti. Infatti, per specificare questo atto positivamente, bisognerebbe definire l'*esse* stesso positivamente. Il giudizio di separazione ha inevitabilmente uno statuto singolare: chi dunque non lo ammetterebbe? Ma il giudizio di separazione deve, primordialmente per rapporto ad ogni essere, essere conforme alla norma primordiale del giudizio vero: *affermare ciò che è*. « Non considerare » non risulta da una iniziativa il cui soggetto avrebbe la responsabilità autonoma; « non considerare » corrisponde molto esattamente *ex parte subiecti* a *abstractum ex parte objecti*.

Il giudizio (D2) specificato negativamente da « non considerare » è vero, *poiché* l'*esse* che in realtà è positivamente l'oggetto di questo giudizio è esso stesso specificato o almeno cir-

coscritto negativamente come ciò di cui la natura non è natura di ciò che non è esso. Tale è, l'abbiamo visto, la portata del giudizio (d'essenza) (D1) in cui l'*esse* interviene espressamente come un *abstractum*. Il giudizio (D2) non può modificare le condizioni che sono attualmente richieste dal suo esercizio. Lo spirito è vero, secondo (D2), nel non considerare ciò che ordina giustamente di non considerare la natura del rapporto fra l'*esse* e l'esistente, rapporto significato nel dire che, *ex parte objecti*, l'*esse* è necessariamente un *abstractum*. La *separatio* affermata da (D2) richiede e include la *separatio* (d'essenza) affermata secondo (D1) che a sua volta integra necessariamente l'*abstractio* che circoscrive negativamente la natura dell'*esse* in quanto *abstractum*. Non vi è, per dir così, *separatio* realmente esplicata dallo spirito che sarebbe separabile da una *abstractio*. La *separatio* dell'*esse* include *in actu* l'*abstractio* dello stesso *esse*. *La separatio è fondata sull'abstractio.*

3. Risulta da ciò che la *separatio* affermata simultaneamente secondo l'« essenza » da (D1) e secondo l'« essere » da (D2) *non ha senso positivo che quanto a ciò che non si ritiene, cioè a ciò da cui ci si astrae;* infatti ciò solo è positivamente difinibile.

E' impossibile separare positivamente una cosa che è impossibile definire positivamente. Dio è, per natura, separato dall'universo sensibile che ci è direttamente accessibile. Di modo che ogni comprensione di Dio ci accompagna ad un giudizio positivo di separazione. L'essere non è separato in questo modo, e san Tommaso distingue i due casi ([11]). La *separatio*, concernente l'*esse* non consiste nel separare l'*esse* dall'esistente sensibile nel quale è appreso; ma consiste nel *non considerare*, dall'esistente sensibile, *ciò che non è della natura dell'esse* ([12]). La separazione in oggetto risulta da una preterizione, da una astrazione, come abbiamo visto analizzando (D1).

Il giudizio di separazione, soprattutto se lo si considera secondo (D2), è analogo alla scelta negativa che è propria all'at-

(11) In Boetii de Trinitate, Lect. II, q. 1, a. 4, ad finem.

(12) Citiamo ancora san Tommaso: « Sic igitur, in operatione intellectus, triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae, sive metaphysicae. Alia secundum operationem qua formantur quidditates rerum, quae est abstractio a materia sensibili; et haec competit metaphysicae... » (In Boet. de Tr. Lect. II, q. 1, a. 3, fine). Si tratta di *tipi* d'operazione: Alla teologia che considera Dio e le sostanze separate, ritorna la « separatio » positiva. Alla metafisica, che considera l'essere in quanto essere, ritorna la « separatio » negativa, ritorna per eccellenza la percezione *quidditativa*. La percezione dell'*esse* oggetto proprio della metafisica, comprende dunque, secondo san ommaso, una percezione quidditativa.

to di scoperta; e come essa, esige il materiale che non può integrare attualmente che come un *abstractum* circoscritto *negativamente*. In questo senso, la comprensione dell'*esse* scaturisce dalla saggezza. Si escluderebbe questo aspetto importante della verità se si riducesse la *separatio* a un giudizio esercitato dalla intelligenza razionale.

(13224) L'unità della comprensione dell'*esse* nelle sue due componenti mostra che l'*esse* non è separabile in rapporto all'esistente che rimanendo immanente in esso.

1. La comprensione dell'*esse*, considerata nell'unità del suo atto, mostra che la *separatio* si esercita solamente in funzione dell'*abstractio*.

— L'*esse* è colto in un atto che come tale è una determinazione positiva dello spirito, e che subito si presenta come un giudizio. L'*esse*, tuttavia, non è reale soltanto in virtù di questo giudizio; come pure non è una *res* oggetto di intuizione. L'*esse* è come tale una realtà positiva, nell'esistente; ma non è colto, si può dire sommariamente, che per una doppia negazione. La seconda negazione, e la più importante, corrisponde alla *separatio* concernente l'« essere » realizzata in (D2): « non considerare ciò ». Schematicamente: negazione di « ciò ». La prima negazione si trova compresa nella definizione di « ciò ». Questo è, di e nell'esistente, ciò di cui l'essenza non è la natura dell'*esse*. Schematicamente: il « ciò » è, quanto all'« essenza », negazione dell'*esse*. E, poiché ci si colloca dal punto di vista dell'« essenza », questa negazione corrisponde al rapporto che l'*esse* mantiene come *abstractum* con l'esistente. La prima negazione corrisponde dunque all'*abstractio*. E così l'*esse* è colto per doppia negazione.

Lo schematizzare apporta qualche chiarezza, e non ha inconvenienti dopo ciò che è stato spiegato. Le due negazioni non sono della stessa natura, e propriamente parlando non sono né l'una né l'altra vere negazioni. Ma esse designano per così dire il canovaccio dell'atto. Si esprime quindi, schematicamente ma chiaramente, l'unità dell'atto nel quale lo spirito coglie l'*esse* osservando e dicendo che la seconda negazione si aggancia alla prima; essa non ha senso, e quindi realtà, se non fondandosi di fatto sulla prima. In caso contrario, l'atto descritto da (D) preso nel suo insieme non sarebbe « uno », cioè non sarebbe affatto.

Se adesso si ritorna dallo schematico al reale, la prima negazione corrispondendo all'*abstractio* e la seconda alla *separatio*, si deve concludere che nell'atto nel quale lo spirito coglie

l'*esse*, la *separatio* non ha realtà che fondandosi di fatto sull'*abstractio*.

— Non sarà inutile collocarci da un altro punto di vista per esprimere questa verità; sarà d'altronde una conferma. Noi abbiamo analizzato (D) secondo il legamento delle sue componenti; consideriamolo ora nella sua unità. Che la *separatio* debba essere di fatto fondata sull'*abstractio* equivale, per (D) preso nel suo insieme, a ciò che il carattere giudicativo deve essere attualmente fondato sul carattere quidditativo. Orbene ciò è manifesto per due ragioni connesse, come d'altronde le due negazioni di cui abbiamo appena fatto oggetto.

La comprensione dell'*esse* concerne in effetti simultaneamente l'*esse* e l'esistente. Ora, in quanto che essa concerne l'*esse*, è da una parte dipendente dall'esistente, e ciò perché è necessariamente giudicativa; ma, dall'altra parte, essa è egualmente non subordinata all'esistente, poiché questo è detto esistente nell'atto di questa percezione, e non anteriormente ad essa; quindi ciò esige che l'*esse* sia nello spirito, non dipendendo dall'esistente; e se questo rapporto dell'*esse* all'esistente non è considerato, la percezione non può essere giudicativa, ed è per conseguenza quidditativa.

La seconda ragione procede dal carattere giudicativo già riconosciuto alla percezione dell'*esse*. Questo non può essere colto che nell'esistente, ed allora come *non essendo* l'esistente. Ma una percezione negativa è impossibile, soprattutto quando si tratta di un dato che è primitivo. Che l'*esse* sia distinto nell'esistente e come *non essendo* l'esistente suppone di fatto una percezione, raggiunta dal gioco implicito di una doppia negazione: l'*esse* è nell'esistente, e non è ciò che è effettivamente dell'esistente e non è della natura dell'*esse*. L'attività giudicativa non può dunque esplicarsi in seno alla percezione dell'*esse*, fondata da una parte sull'intuizione della natura dell'*esse*, intuizione che è innata nello spirito, e fondata dall'altra parte su una percezione positiva che non può assicurare l'esercizio della percezione giudicativa stessa. Questa intuizione per valore innato e questa percezione positiva risultano quindi da una percezione quidditativa, necessariamente integrata alla percezione dell'*esse*.

2. Il caratteri che appartengono all'*esse* nell'atto dove è colto dallo spirito sono gli stessi che appartengono all'atto di questa percezione. Ciò è manifesto in virtù dell'unità dell'atto. La struttura o forma dell'atto è necessariamente quella dell'*esse* attuato e percepito in questo atto. Ed è chiaro che questa iden-

tità concerne non soltanto ciascuno dei due caratteri, ma egualmente l'ordine che essi mantengono fra loro.

— L'*esse* percepito secondo (D) è un *abstractum* rispondente all'*abstractio* che costituisce il fondamento e la parte principale di (D1). L'*esse* percepito secondo (D) è un *separatum* rispondente alla *separatio* realizzata secondo (D2); e siccome questa *separatio* è soltanto *negativa,* si può esprimere questa clausola dicendo che l'*esse* è un *separabile:* la « separazione » porta in directo non sull'*esse* ma su ciò che esso non è. Lo statuto *obbiettivo* dell'*esse* nell'esistente è dunque significato in due modi: in funzione dell'*esse* stesso da una parte, e l'*esse* è allora chiamato *abstractum;* in funzione del rapporto attualmente percepito fra l'*esse* e l'esistente, e l'*esse* è allora chiamato *separabile.*

— L'ordine fra *abstractum* e *separabile* è lo stesso dell'ordine fra *abstractio* e *separatio.* Questo ordine è il medesimo che realizza l'atto nel quale lo spirito percepisce l'*esse;* è l'ordine fra (D1) e (D2), o fra le due « negazioni » che li schematizzano rispettivamente, o fra l'aspetto quidditativo e l'aspetto giudicativo di questo atto unico nel quale l'*esse* è percepito dallo spirito.

Orbene, questo ordine è stato analizzato e precisato. La *separatio* è fondata sull'*abstractio* ([13222]3), ([13223]3); la seconda « negazione » non ha senso che fondandosi di fatto sulla prima ([13224]1); il carattere giudicativo della percezione dell'*esse* è di fatto fondato sul carattere quidditativo della percezione stessa ([13224]1).

Ne risulta che per l'*esse* considerato nella sua realtà, cioè nell'esistente, il carattere *separabile* è di fatto fondato sul carattere *abstractum.* Orbene « abstractum » significa negativamente, in riferimento a ciò di cui deve, dell'esistente, astrarre per circoscrivere la natura dell'*esse,* lo statuto dell'*esse* tale quale è nell'esistente. Ma positivamente, ed allora inevitabilmente in una maniera meno precisa, l'*esse abstractum* è l'*esse* immanente all'esistente, supposto che, dell'esistente, non si considera ciò che non è l'*esse.*

L'*esse* è quindi, per rapporto all'esistente, insieme separabile e immanente. « Separabile » significa, per riferimento all'*atto* della percezione dell'*esse,* ciò che significa « abstractum » o « immanente » in riferimento all'*oggetto* di questa percezione medesima. Conformemente alla priorità dell'*oggetto* sull'atto che specifica, si ritrova quindi che il *separabile* proprio all'*esse* è di fatto fondato sull'*immanenza* dell'*esse* nell'esistente. *L'esse è separabile in rapporto all'esistente, in virtù del modo secondo il quale è immanente all'esistente.*

CONCLUSIONE

(1323) C'è una omologia di struttura fra l'*esse* in quanto elaborato dal « processo classico » che lo fonda, e lo stesso *esse* in quanto costituisce il medio della deduzione che conduce al Dio « metafisico ».

Tale è l'affermazione (132); essa si trova stabilita dal fatto che la situazione dell'*esse* in rapporto all'esistente, cioè *essere separabile essendo immanente*, è da una parte un presupposto messo in opera dall'inferenza metafisica che conduce a Dio ([13213]2), e dall'altra il limite del processo in virtù del quale l'*esse* è distinto nell'esistente ([13224]2).

1. Questo incontro, nell'*esse* com'è situato nell'esistente, fra il processo che lo limita e l'inferenza che ne procede, spiega perché questa si sia trovata spossessata nello stesso tempo che quello alterato.

— Sta di fatto che il Dio « metafisico » non trova luogo in alcuno dei trattati sulla partecipazione che pretendono tuttavia presumere tutta la metafisica. Questa lacuna non risulta da una dimenticanza alla quale sarebbe possibile supplire, bensì da una impossibilità organica. Il partecipazionismo consiste, l'abbiamo visto (1[422]1), nell'estendere indebitamente la partecipazione al di là del suo proprio campo di validità e nel farne un assioma autosufficiente. L'*esse* è percepito *immediatamente* come partecipato. E questo presupposto, vero nel senso che l'*esse* procede evidentemente da Dio, ma falso quanto alla maniera di cogliere la realtà, ha per correlativo la maniera di percepire il « giudizio di separazione ». Se in effetti l'*esse* è caratterizzato di fatto in qualità di « partecipato », il giudizio di separazione consiste nel percepire nell'esistente l'atto che questo partecipa.

Non considerare, nell'esistente, ciò che non è atto, è in questa prospettiva l'inverso della percezione positiva il cui oggetto è l'*esse* in quanto che questo è partecipato.

— Da ciò sembrano risultare due vantaggi.

In primo luogo, la teoria del giudizio di separazione è notevolmente più semplice di quella di cui abbiamo dato lo schema da san Tommaso ([1322]). E specialmente la natura dell'*esse* non ha da essere presa in considerazione, di modo che si trova completamente esorcizzato lo spettro dell'« astrazione ».

In secondo luogo, la « prova » di Dio è resa vana, cioè senza

contenuto e pertanto superflua. Infatti, l'*esse* essendo percepito come partecipato, nell'atto stesso in cui è percepito, cioè il giudizio di separazione, è ugualmente percepito Colui di cui l'*esse* partecipa.

— Queste seducenti semplificazioni non resistono tuttavia all'analisi. Esse rispecchiano, è vero, la distinzione fra i due rapporti che mantiene l'*esse* con l'esistente da una parte e con Dio dall'altra; ma l'*esse* rimane fra i due, senza poter essere adeguatamente basato né sull'uno né sull'altro.

In primo luogo, quanto al rapporto dell'*esse* con l'esistente, che l'*esse* sia atto non sufficiente a caratterizzarlo. Infatti tutto, l'esistente, è atto attraverso l'*esse*. L'*esse*, l'atto dell'essere, è ultimante; ma discernere il termine supremo nell'ordine della determinazione e come altro da una determinazione di tipo formale, riconduce al diretto discernimento della natura dell'*esse*. Allora, la domanda si pone inevitabilmente: come la natura dell'*esse* è conosciuta concretamente nell'esistente? Lo è, l'abbiamo visto, attraverso l'*abstractio* ([13222], [13223]).

Il partecipazionismo non ha niente da mettere al suo posto.

In secondo luogo, quanto al rapporto fra l'*esse* e Dio, se si ammette che in seno al medesimo atto costituito dal giudizio di separazione, da una parte, l'*esse* è percepito in quanto « partecipato » e quindi come *implicante* dall'altra parte il Principio da cui procede, resta da spiegare la natura di questa « implicazione ». Questa deve evidentemente rispettare la distinzione che esiste oggettivamente fra i suoi due termini, fra l'*esse* e Dio. Si dirà quindi che l'*esse* esplica la mediazione che conduce a Dio. Orbene, quale può essere questa mediazione? Sussiste soltanto nell'atto del soggetto? Ma questo atto è *uno*. Come può implicare una mediazione è da spiegarsi. Oppure questa mediazione esplicata dall'*esse* sarebbe oggettiva? Ma si ritrova allora la difficoltà già indicata (1[423]).

2. Il partecipazionismo seduce, l'abbiamo già detto (1[422]3). Esso propone delle risposte in apparenza semplici, ma in realtà semplicistiche e che impediscono di porre le questioni vere.

— Se l'*esse* non è distinto *esclusivamente a partire dall'esistente*, in virtù di una *separatio che è nello stesso tempo abstractio*, l'*esse* non può più rimandare a Dio a partire dall'esistente. Dimodoché, in realtà, l'*esse* è, come Dio medesimo, dato solamente dalla fede. Noi abbiamo visto ([12]) quali gravi inconvenienti presenta per la fede stessa, *per il monoteismo*, questa ma-

niera di concepire il rapporto fra l'essere e Dio. Non si sarebbe certamente dedurre la situazione dell'*esse* nell'esistente a partire dal ruolo che deve svolgere l'*esse* come medio della deduzione metafisica che conduce a Dio: sarebbe ricadere nel fideismo che abbiamo praticato.

— Ma in cambio, vi è nell'errore stesso una coerenza che è l'irrefragabile impronta della verità.

Poiché l'*esse* autenticamente colto nell'esistente rimanda a Dio, l'*esse* che è colto fraudolentemente, per un ricorso furtivo a ciò a cui deve condurre, non può basare l'inferenza metafisica di cui Dio è il Termine. Osservare l'uno di fatto conferma l'altro già stabilito di diritto. Possiamo quindi concludere.

3. L'omologia di struttura (1323) mostra perché l'esistente cosmico rimanda necessariamente per una inferenza metafisica a Dio trascendente e unico. L'*esse* è, in rapporto all'esistente, separabile in virtù del modo secondo il quale gli è immanente. Orbene tale è, fra l'esistente e l'*esse*, il rapporto la cui natura costituisce la condizione necessaria e sufficiente affinché l'esistente per l'*esse* rimandi a Dio. E siccome Dio non può « rimandare a », in Lui l'*esse* e l'esistente si identificano. L'esistente dimostra, attraverso l'*esse*, che Dio è questo Esistente che è l'*Esse*. Tale è la risposta alla questione: « l'essere e Dio? »; l'essere facente questione, rimanda a Dio.

Tuttavia, questa risposta deve essere completata. Infatti Dio, una volta dimostrato, a sua volta mostra la struttura dell'esistente, con un rigore che conferma ma trascendendola l'osservazione originale di questa struttura in quanto che questa rimanda a Dio. Il Dio « metafisico » rende per così dire al centuplo all'esistente il servizio che Egli ne riceve. L'esistente dimostra che Dio non può non essere: deduzione certa ma negativa. Dio, questo stesso Dio « metafisico » e Lui solo secondo la sola luce naturale, mostra con evidenza, dall'esistente, che esso è. Infatti Dio solo misura l'esistente, ed esattamente l'*esse* nell'esistente.

(fine)

(Traduzione dal francese di Filippo Garrone)

NOTE

La gnosi e la rinuncia all'eskaton

Un fenomeno tipicamente moderno è quello del corrompimento babelico, della degradazione, dello svuotamente delle parole, non più rapportate alla Parola posta all'inizio del mondo. Se nel *fiat* divino come nella nomenclatura adamica del Genesi il linguaggio fonda e garantisce la realtà, nella confusione finale, oggi, è il linguaggio che va alla ricerca della sua fondazione e tenta in un'impresa disperata di auto-garantirsi possibilità e significato (la scienza o le scienze del linguaggio come scienza delle scienze). Perso il suo carattere sacro, la parola ha perso la sua assolutezza, la sua stabilità, il suo valore, la sua dignità; è diventata vuota e disponibile, passivo oggetto d'analisi, strumento neutro da usare per gli scopi più diversi. Le singole parole vengono così piegate e contorte fino a designare contenuti radicalmente opposti tra loro. E' una malattia che ha colpito non soltanto i linguaggi più facilmente corruttibili e deformabili, come quelli della pubblicità politica e commerciale, ma anche quelli della cultura e della stessa teologia.

Un termine teologico come *gnosi* viene oggi distorto in un modo che sarebbe difficile considerare compatibile con la buona fede, se non derivasse dalla generale situazione patologica e caotica alla quale si è accennato.

Alcune recenti correnti tradizionaliste e antiprogressiste usano infatti il termine *gnosi* per indicare e connotare negativamente il progresso culturale e sociale moderno nei suoi ideali e nelle sue motivazioni. Come la gnosi antica era per la Chiesa « il primogenito di Satana », così per gli odierni tradizionalisti il primato nell'eresia va attribuito al progressismo. E' questo il massimo anzi l'unico nemico, che ha spezzato la continuità della *tradizione* e gettato il discredito sui sacri *valori spirituali*. L'antica gnosi sarebbe risorta, dunque, nel moderno razionalismo, nello storicismo, nell'evoluzionismo, nella rivoluzione e nella contestazione. I sostenitori di questa tesi, in Italia, si raccolgono intorno a Elémire Zolla, il quale dispone, per sostenerla, anche di una collana editoriale: quei *Documenti di cultura moderna* che, insieme ad Augusto del Noce, dirige per l'editore Borla.

Nell'abuso delle parole agisce spesso un meccanismo freudiano abbastanza ovvio, per il quale la parola declassata a etichetta di comodo esprimente condanna e disprezzo è la più adatta a definire i limiti e le insufficienze di chi l'adopera: subconsciamente, per formulare un giudizio negativo o un'accusa a carico di qualcuno si sceglie il termine che si teme maggiormente possa essere applicato a se stessi, quello cioè che dispiacerebbe od offenderebbe di più perché tocca veramente il proprio errore o la pro-

pria colpa. Nel caso dell'attuale abuso della parola-etichetta *gnosi* è facile vedere, infatti, che essa sarebbe impiegata con molto maggiore proprietà per indicare le posizioni dei *tradizionalisti* che la usano contro i *progressisti*

* * *

Il termine *gnosi* compare per la prima volta, in senso specifico per indicare l'eresia, nella *1.a Lettera a Timoteo,* dove si esorta a custodire il deposito della fede « evitando le profane novità d'espressioni e le contraddizioni di quella che falsamente si chiama scienza *(gnôsis),* annunciando la quale taluni persero la mira della fede » (VI, 20-21). La gnosi alla quale si riferisce l'epistola non è ancora la gnosi vera e propria, che avrà il suo splendore nel secondo secolo, ma piuttosto una pregnosi che diffondeva dottrine già sviluppate nel giudaismo e destinate poi a diventare tipiche degli gnostici. I temibili avversari dell'autore dell'epistola sono dunque i giudeo-cristiani imbevuti di gnosticismo *(1.a Tim.,* I, 3-7; si veda anche *Col.,* II, 8; *Tito,* I, 10-16; III, 9-11). Il carattere fondamentale della loro eresia consiste nel mescolare la rivelazione portata da Gesù con la speculazione filosofica e con forme di ascetismo mistico. Da un lato, infatti, hanno « la malattia delle dispute e delle logomachie » *(1.a Tim.,* VI, 4), dall'altro « vietano le nozze e vogliono l'astensione da cibi che Dio ha creato per il godimento, con azioni di grazie, dei fedeli e di quelli che hanno conosciuto la verità » *(1.a Tim.,* IV, 3). Ma queste e le altre indicazioni contenute nel *corpus* paolino o in altri scritti neotestamentari non bastano a dare una idea sufficientemente precisa dell'atteggiamento gnostico.

La gnosi, in realtà, è un complesso di tendenze e di dottrine molto diverse tra loro, sorte già prima dell'èra cristiana, nelle quali è difficile vedere chiaramente, sia per la loro obiettiva complessità, sia per la scarsità delle fonti disponibili, sia per la poca attendibilità delle testimonianze lasciateci dagli avversari. C'è uno gnosticismo arcaico giudeo-cristiano, con le strane sètte dei naasseni, dei setiani, dei cainiti (spudoratamente impudichi, che avevano in Caino il loro modello), degli ofiti, dei barbelognostici o encratiti, dei pérati, degli elcesaiti, degli antitacti (con la loro radicale anarchia), dei nicolaiti (di cui è cenno nell'Apocalisse), dei prodiciani, dei carpocraziani (di costumi dissoluti, che veneravano Cristo insieme a Pitagora, a Platone e ad altri filosofi). C'è una gnosi samaritano-cristiana, c'è la gnosi alessandrina o speculativa ellenistica, che raggiunge il vertice con Basilide e Valentino e che rappresenta la forma gnostica più compiuta. E c'è ancora una gnosi persiana, il manicheismo, che sfocerà attraverso i secoli nelle eresie medievali dei bogomili e dei catari.

Dalla molteplicità di queste prospettive deriva l'imprecisione del termine *gnosi,* che si presta pertanto ad essere stiracchiato in sensi diversi e ad essere attribuito in modo vago un po' a tutti. Ma ciò non toglie che sia possibile, e doveroso, definirlo quanto basta per precisare i caratteri fondamentali comuni all'antica gnosi e ad ogni sua eventuale resurrezione.

La gnosi è anzitutto la tendenza ad elaborare un sistema spiritualistico fondato sulla negatività della materia e del corpo (invece: « Non è la nostra lotta contro il sangue e contro la carne », *Ef.,* VI, 12). Lo gnostico

vuol liberare la sua natura spirituale dall'influsso del corpo malvagio che gli rende inaccessibile la divinità, e giungere così, già sulla terra, a una conoscenza completa e trascendente della natura e degli attributi di Dio (invece: « Fin che alberghiamo nel corpo peregriniamo lontani dal Signore », *2.a Cor.*, V, 6; ma « non vogliamo essere spogliati [del corpo], bensì sopravvestiti, affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita », *ivi*, v. 4). Per gli gnostici non può esserci incarnazione di Dio né resurrezione dei corpi dal momento che materialità e negatività coincidono, essendo la natura sensibile l'estremo luogo dell'irreversibile oscuramento per lontananza dello spirito (emanazionismo). Strumento di liberazione dell'uomo non è la pura fede *(pistis)*, che vincola gli uomini all'appartenenza concreta, storica e sociale a una determinata religione (invece: « L'opera di Dio sta nella fede », *1.a Tim.*, I, 4); ma una conoscenza esoterica, una sapienza misteriosa *(gnôsis)* che svincola dal male intrinseco all'esistenza corporea e al mondo della natura e del senso (invece: « Ogni cosa creata da Dio è buona, e nessuna è da rigettare », *1.a Tim.*, IV, 4). La vera scienza che salva è riservata ad alcuni uomini soltanto, mentre il volgo, come afferma Basilide, è condannato a restare « nella grande ignoranza » (invece: « Abbiamo messo la nostra speranza nel Dio vivente, il quale è il salvatore di tutti gli uomini », *1.a Tim.*, IV, 10).

Secondo la tripartizione di Valentino — considerato il più grande fra gli gnostici — agli gnostici, o *pneumatici* (spirituali), si contrappongono gli *psichici* (i semplici fedeli) e gli *ilici* (i materiali, che sono privi anche della fede, e cioè la massa umana che è irredimibile come tutto ciò che è materia). Questa concezione classista è una costante che si ritrova già agli inizi della gnosi nel siriano Satornil, discepolo insieme a Basilide di Menandro (discepolo a sua volta di Simon Mago), il quale divideva gli uomini in due gruppi contrapposti.

La salvezza gnostica è una realtà puramente interiore, giacché nulla di materiale, di temporale, di corporeo può essere salvato: gli interessi speculativi prevalgono perciò nettamente, nella gnosi, sulle finalità pratico-riformatrici (con la sola eccezione, si può dire, dell'anti-allegorista Marcione). La scienza salvifica — che spiega, approfondisce e svela la verità nascosta nella fede dei semplici — è basata sulla esegesi allegorica della sacra Scrittura, unico strumento capace di penetrarne, al di là della lettera, il significato profondo (invece: « Esèrcitati piuttosto nella pietà », *1.a Tim.*, IV, 7). Colui che possiede questa scienza è deificato, vive già in Dio (invece: « Han perso di mira la verità, dicendo che la resurrezione è già avvenuta », *2.a Tim.*, II, 18). La gnosi contrappone tutto ciò che è quantità, materia, potenza a ciò che è qualità, spirito, amore; e pertanto il Dio cristiano, il Dio dell'amore, al Dio veterotestamentario creatore e signore del mondo (per questo i cainiti venerano Caino, in quanto modello della rivolta contro le imposizioni del Dio biblico della potenza; di qui, anche, le forme radicalmente opposte all'ascesi, o di ascesi paradossale attraverso il peccato, come manifestazioni della libertà dell'uomo spirituale non più soggetto alla legge. Forme reciprocamente implicantesi di fanatismo ascetico e di anomismo totale che avranno una lunga storia in oscure sètte russe, fino ai *raskòl niki* e a Rasputin).

Già in età precristiana vi era un sincretismo gnosticheggiante che fon-

deva tra loro religioni orientali e mistica ellenistica. Successivamente, si tentò di coinvolgere il pensiero ebraico e la dottrina cristiana nel processo generale del sincretismo religioso. L'interpretazione allegorica della sacra Scrittura ne dissolveva in effetti la verità e l'unicità in un orizzonte spiritualistico dove si fondevano filosofia platonico-pitagorica (la gnosi rimase viva fino a tutto il quinto secolo proprio per la sua alleanza con il neoplatonismo) e lo stoicismo, il pensiero zoroastriano, la cosmogonia siro-fenicia, l'astrologia babilonese-caldaica, eccetera. Considerandosi eredi di tutte insieme queste tradizioni, nella loro sottostante comune verità, spesso gli gnostici si richiamavano a una occulta tradizione esoterica che ne sarebbe stata la depositaria, di cui si dicevano continuatori.

Si può comprendere perché la Chiesa abbia lottato con tutte le sue forze contro un movimento che le si contrapponeva come la più sottile delle minacce, e cioè non affrontandola direttamente, ma svuotando la cristiana verità rivelata di ogni valore preciso e assoluto, stemperandola in una prospettiva eclettica, proponendone un'interpretazione celestiale, dall'apparenza più nobile, più sublime, più perfetta. Quanto poi a costituire un'unica concezione coerente, la gnosi, come tutti i sincretismi, non ci riuscì mai: da sotto il velo di un generico spiritualismo ripullulavano le contraddizioni, dando luogo ad almeno trenta scuole gnostiche in contrasto fra loro.

* * *

Non si riesce davvero a capire come i caratteri dell'antica gnosi che abbiamo delineato possano essere attribuiti al modernismo progressista. Se non uno, forse, ma soltanto secondo un'analogia estremamente vaga e in definitiva solo apparente: la funzione salvifica riconosciuta alla scienza, anziché alla fede. Perché, in realtà, la scienza metafisica e mistica degli gnostici non ha nessun vero rapporto con la scienza operativa e sperimentale dei moderni razionalisti. Ovunque si possono osservare differenze profonde, anzi opposizioni diametrali: spiritualismo gnostico e materialismo moderno; esoterismo e classismo gnostici, democratismo e populismo moderni; esasperato ascetismo gnostico e blanda morale convenzionale moderna; allegorismo e simbolismo gnostici, attenzione scientifica ai fenomeni, salvezza attuale del liberato, salvezza futura attraverso il progresso della storia; speculazione e contemplazione gnostiche, pragmatismo ed empirismo moderni; emanazionismo gnostico ed evoluzionismo moderno; culto gnostico e tendenziale monismo moderno; condanna gnostica della storia e moderna idolatria della storia, eccetera.

Ma se ci si guarda attorno non è difficile individuare gruppi e tendenze che rappresentano oggi una posizione funzionalmente analoga a quella che nel mondo antico esercitarono gli gnostici. Si tratta di coloro che considerano la fede cristiana insufficiente per contrastare una civiltà e una cultura fatta dagli *ilici,* e che si separano quindi dagli ingenui *psichici* per conseguire la loro personale salvezza iniziatica in una sapienza ulteriore, considerandosi detentori del profondo significato dell'unica verità inconoscibile dal volgo, celata in tutte le religioni positive (anche se poi, in pra-

tica, non concordano fra loro su quale sia questa verità più di quanto concordassero gli gnostici antichi).

Questi che per un'inconscia esigenza di autogiustificazione accusano il mondo moderno di gnosi sono gli autentici gnostici moderni, perché in una epoca come la nostra non potevano mancare quei fenomeni di evasione esoterica che sono tipici di tutti i periodi di decadenza. La nuova gnosi nasce da un atteggiamento che è in effetti *moderno,* come del resto gli antichi gnostici con il loro allegorismo erano moderni nei confronti delle fedi storiche, ancorate alla lettera della loro verità sacra, dominanti nel loro tempo. In questo senso, esiste veramente un rapporto fra gnosticismo e modernismo; ma si tratta allora di una modernità d'*élite,* la quale vede le contraddizioni, le insufficienze, i vani sbocchi della realtà alla quale intimamente appartiene, e tenta di superarla con strumenti inadeguati, capovolgendola interiormente in un fittizio opposto-equivalente. La nuova gnosi si scaglia infatti contro il progressismo moderno, ma non per sostituire ad esso una speranza di salvezza, bensì per predicarne la vanità e il disprezzo; così, la gnosi antica guardava dall'alto la realtà storica e sociale, *ilica,* del suo tempo, e se ne separava perché era impotente a credere in una salvezza che non si riducesse a un'aristocratica evasione.

* * *

C'è un punto di convergenza particolarmente significativo in cui la vecchia e la nuova gnosi rivelano il loro comune *animus:* il rifiuto — anzi il disprezzo e l'odio — per tutto ciò che è ebreo, per l'unicità della tradizione ebraico-cristiana. Il cristianesimo, oggi come duemila anni fa, viene in qualche modo accettato solo dopo averlo staccato e contrapposto allo ebraismo, ed ellenizzato: atteggiamento tipico, ad esempio, di Simone Weil, che è diventata una specie di capo-scuola dei neo-gnostici.

Questo anti-giudaismo della gnosi antica e moderna può sembrare strano, dal momento che abbiamo visto le epistole paoline identificare i cristiani giudaizzanti con i cristiani di tendenze gnostiche. Ma, in realtà, già con la pregnosi di Simon Mago, che Ireneo chiama padre di tutte le eresie, inizia l'ellenizzazione del pensiero ebraico. Basilide procede poi nella sistemazione ellenistica di contenuti che diceva essergli stati rivelati da profeti giudeo-cristiani, mentre si fanno sensibili in lui gli influssi orientali, come ad esempio nell'accettazione della dottrina della metempsicosi. Il suo discepolo Valentino è vicino ormai al neoplatonismo, e completamente ellenizzato. In Bardesane il babilonese sono sempre più notevoli gli influssi orientali: è in grado infatti di distinguere fra brahmani e buddisti e gli viene attribuita un'opera sul pensiero indiano. Marcione è un'asceta austero che rifiuta totalmente e drasticamente l'antico Testamento e il Dio d'Israele. Attraverso la gnosi, insomma, si può seguire il lento prevalere nel clima sincretistico dell'ellenismo, del monismo orientale sull'originario dualismo (ontologico o etico) iraniano ed ebraico-cristiano: dalla concezione dei due principi spirituali in lotta fra loro, Ormuz e Ahriman (che con la bellicosa religione di Mitra si andava ovunque diffondendo nell'impero romano alla vigilia del cristianesimo), si giunge infatti con Valentino a far

corrispondere la materia all'errore e alla degradazione (dualismo moderato), e infine si accoglie l'opinione di Plotino, secondo la quale il male è soltanto un bene minore. L'esoterismo gnostico cresceva dunque allontanandosi fatalmente dalla drasticità concreta e immediata della religione, e in particolare del pensiero ebraico. Come afferma Harnack, « i sistemi gnostici rappresentano una radicale secolarizzazione o ellenizzazione del cristianesimo, di cui respingono la tradizione ereditata dall'antico Testamento »; e attraverso l'ellenismo attingono all'estremo opposto all'ebraismo: lo gnosticismo è infatti, sempre secondo Harnack, « orientalismo puro sotto una maschera ellenica » (in *History of Dogma)*. La discendenza diretta della gnosi dalla filosofia speculativa indiana è sostenuta del resto da numerosi autori. L'itinerario gnostico dal giudaismo all'anti-giudaismo è puntualmente ripetuto dalla gnosi odierna, che muovendo dalle contemporanee deluse esigenze di redenzione sociale, come nell'ebrea Weil, approda alle mistiche contemplative orientali.

La chiave della vecchia, come della nuova, gnosi sta nel suo rapporto con l'ebraismo. Il cristianesimo occupa una posizione intermedia fra i due termini. La gnosi è l'antitesi astratta, contemplativa, individuale, interiore, allegorista e simbolista dell'ebraismo che è concreto, attivo, sociale, storico, giuridico e politico. E' rivelatore il fatto che i massimi avversari cristiani della gnosi — Ireneo, Giustino e Tertulliano — siano i più vicini alle radici ebraiche; mentre coloro che furono attratti dalla gnosi erano i più vicini all'ellenismo, come Origene e Clemente (e la teologia ebbe qui la sua matrice). Non per nulla Ireneo accusa gli gnostici di aver trapiantato il sistema del simbolismo della Chiesa madre di Gerusalemme dal suo originario terreno semitico, piegandolo a sostenere sistemi filosofici inconciliabili con l'ortodossia. Non per nulla la lotta esplose poi nel quarto secolo fra gli ellenizzati *allegoristi* (origeniani) e gli *antropomorfisti* (giudeo-cristiani).

Ma perché, allora, la gnosi si stabilisce su un fondo abraico, come mostrano le epistole paoline? Perché, in definitiva, le tendenze sincretistiche si affermano storicamente nel vuoto lasciato fra le prime generazioni di ebrei convertiti al cristianesimo dalla delusione per il ritardo della parusia. Tutto il cristianesimo nascente aveva radici ebraiche: erano ebrei i cristiani che perseveravano nella fede profetica, messianica ed escatologica, come erano ebrei quelli che, delusi (e chi poteva essere più deluso di un ebreo che pensava di aver sperato invano nel messia venuto?), cercavano un surrogato della salvezza nelle speculazioni metafisiche ed esoteriche. Questi ultimi lasciavano una fede ardua e ripiegavano su una scienza, molto meno ardua. « Gli ebrei vogliono dei miracoli, e i greci cercano la sapienza » *(I.a Cor.* I, 22): ma nessuno poteva cercare la sapienza con più ardore di chi invano aveva atteso il grande miracolo, nessuno poteva essere più ellenizzato di un ebreo sconfitto nella sua speranza ed esule ormai lontano dalla sua tradizione (e si apriva, così, la via che avrebbe portato alle sottili e struggenti speculazioni della cabala medievale).

La gnosi antica s'instaura sul terreno della rinuncia all'*eskaton* dell'annuncio profetico ebraico e cristiano. La nuova gnosi nasce da un'analoga incapacità di fede e di speranza. Oggi la verità cristiana ha ai suoi lati da una parte l'equivalente moderno della prospettiva storico-politica e mondana d'Israele (il progressismo) e dall'altra l'equivalente delle antiche spe-

culazioni gnostiche (il tradizionalismo). E' l'eterno bivio che si apre fatalmente al venir meno della tensione escatologica verso la salvezza: o si degrada la meta salvifica, risolutrice della storia, a meta storica, e allora il « regno di Dio » diventa il regno nazionale degli ebrei, o l'idea del progresso; oppure si proietta la meta salvifica lontano dalla storia, nei cieli speculativi e simbolici. Se la Gerusalemme celeste non scende sulla terra, insomma, non resta che considerare il mondo e la sua storia come se fossero la Gerusalemme celeste, oppure abbandonarli. O la terra senza il cielo, o il cielo senza la terra.

Di fronte alla fede, dunque, gli opposti del progressismo e dello gnosticismo si equivalgono nella stessa incapacità e nello stesso rifiuto: non c'è vera redenzione. Non c'è perché tutta la vita dell'uomo e tutta la storia dell'umanità sono di per sé infinitamente autoredentrici; oppure non c'è perché la salvezza non può consistere in altro che nell'attingere una condizione interiore che liberi per oblio e indifferenza dal male e dalla sofferenza. In definitiva, si può dire che per entrambe le posizioni non esiste veramente il male. Il male è solo l'ombra necessaria del bene, non è necessario per vincerlo che il Signore versi il suo sangue: è un'ombra temporale per i progressisti, che lo relegano nel passato automaticamente superantesi; ed è un'ombra spaziale per gli gnostici, che lo relegano negli strati inferiori del mondo ignorati da chi li supera.

SERGIO QUINZIO

ESCATOLOGIA

Immortalità dell'anima e resurrezione

Immortalità dell'anima e resurrezione della carne sono stati contrapposti l'uno all'altro da recenti correnti teologiche. Basti ricordare la disgiuntiva in cui sono poste in un celebre libretto del Cullmann: o il sacrificio del primo al secondo nel recente catechismo per adulti dell'episcopato olandese (1). L'una e l'altra dottrina sono per la Chiesa cattolica contenute nella rivelazione (2).

Tuttavia la ricerca teologica è chiamata proprio dall'aprirsi di un dibattito di questa portata a ricercare l'unità e la connessione di questi due dogmi di fede, uniti nella rivelazione ma giustapposti nella teologia.

Gli argomenti per la dimostrazione della spiritualità e dell'immortalità sono propri della tradizione platonica: proprio in ragione di questo fatto, provata la spiritualità si è sempre data per provata *ex consequenti* l'immortalità e anzi la perpetuità dell'anima.

Le due altre forme della filosofia greca che hanno influenzato la teologia, il Peripato e la Stoa, non hanno fornito argomenti in tal senso. Gli stoici non sostenevano la spiritualità dell'anima. Il *De anima,* filosofia dell'Aristotele maturo, sostiene l'incorruttibilità dell'intelletto agente, ma non offre specifiche dimostrazioni di questo suo asserto. E il *De anima* soltanto è stato conosciuto nel Medioevo ed ha influenzato la teologia.

L'*Etica a Nicomaco,* anch'essa espressione dell'Aristotele maturo e testo di formazione alla filosofia morale dei grandi teologi medievali, offre una visione dell'uomo interamente terrestre.

Nonostante l'assunzione della psicologia aristotelica, gli argomenti tomisti della spiritualità (e dell'immortalità) dell'anima rimangono di struttura platonica.

La questione è posta in questo modo: *utrum anima humana sit aliquid subsistens.* Se cioè sia onticamente distinta ed indipendente dal corpo. La partenza è la stessa del *Fedone:* e della medesima struttura è l'argomento. L'anima conosce tutti i corpi: se fosse un corpo, conoscerebbe soltanto ciò che sarebbe omogeneo alla sua particolare corporeità (3).

L'immaterialità dell'idea torna ancora nella dimostrazione che l'anima è incorruttibile, mediatizzata dall'assioma: *desiderium naturale non potest*

---

(1) A new Catechism, London - New York 1967 - pp. 437.

(2) Denzinger - Schönmetzer, ed. XXIII; 902; 1440; ibidem: 2, 5, 10, 11, 12, 13, 14, eccetera.

(3) Il principio che una determinazione escluda tutte le altre ha un valore metafisico: tuttavia esso vale soprattutto in quanto formali mentre per san Tommaso è importante qui far riferimento a quelle che si riferiscono alla materia, e in particolare all'individualità. Per questo egli dà all'argomento una struttura fisico-sperimentale e non metafisico-razionale. Ricorre all'esperienza, non alla ragione. Questo oggi indebolisce fortemente la forma data da san Tommaso al suo argomento.

esse inane. L'anima apprende l'essere in modo assoluto e senza alcuna limitazione ad un tempo determinato. Perciò desidera esistere sempre. Ora un desiderio di natura non può essere senza efficacia (4).

La via tomista per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima è quella di evidenziare l'assenza nell'atto proprio dell'anima, la conoscenza, di ciò che, per san Tommaso, è radicalmente proprio della materia e del corpo: cioè l'individualità. La struttura platonica che regge l'edificio tomista nella sua stessa formulazione aristotelica non potrebbe non apparire più chiaramente in questo nodo teoretico decisivo. La dottrina dell'*anima forma corporis* non era qui invocata e non apportava alcun sussidio (5).

La via classica, dunque, per dimostrare l'immortalità dell'anima è sempre quella del *Fedone* (6).

Ora, ecco il problema che una tale filosofia dell'immortalità pone alla teologia della resurrezione: se la proprietà dell'anima da cui si argomenta la sua immortalità si evince esattamente mostrando che l'anima prescinde nel suo atto proprio e perfetto da ciò che è proprio del corpo, in che senso poi si potrà sostenere la necessità del corpo per la perfezione della anima?

San Tommaso ricorre all'anima forma del corpo per concludere dall'immortalità dell'anima alla resurrezione della carne (7).

Ma ha dovuto, poi, ricorrere alla trascendenza dell'anima per rispetto al corpo, al suo non essere *soltanto* forma, per provare l'immortalità. Immortalità e resurrezione non si trovano dunque sulla medesima linea dimostrativa.

Questo *status* della filosofia dell'anima (e conseguentemente della sua teologia) spiega la tendenza a mettere in termini dialettici l'una con l'altra verità e fonda la legittimità di una ricerca di un modo filosofico di dimostrazione dell'immortalità dell'anima che illustri al tempo stesso la possibilità e la convenienza della resurrezione.

---

(4) Summa Theologiae, I, q. 75 a 2, in c.; ib., a 5 in c.; ib. a. 6 in c.

(5) Non vi è dubbio che il dimostrare che un atto dell'anima è privo di riferimento a ciò che è proprio del corpo non è facile in una filosofia che abbia definito l'anima forma del corpo. San Tommaso afferma che l'anima è una forma sussistente, unitaria al corpo « ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa, quasi ei immersa, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis »: e ciò si vede dal fatto che « inest ei potentia ad intelligibilia » (De anima, 1 in c.). L'attività intellettuale dell'anima non si fonda sull'essere *forma corporis,* ma sul suo essere *aliquid subsistens.* Bisogna inoltre notare la diversa situazione in cui il corpo si ritrova rispetto all'anima in quanto forma e in quanto è *aliquid subsistens.* L'*esse* del corpo è infatti per san Tommaso semplicemente l'*esse* dell'anima: ma l'essenza del corpo e quella dell'anima non sono la stessa. Altra è la situazione del corpo rispetto all'*esse* dell'anima, altra rispetto all'*id quod est* dell'anima.

La costruzione metafisica perde in semplicità e in chiarezza.

(6) Fedone, 65 - 66.

(7) « Anima est secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil enim quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato conjungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram ». (Contra Gentes, 4, 79).

NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

Sulla immortalità dell'anima esiste oggi un singolare silenzio. E' difficile trovare un libro che affronti questo problema. E con un così diffuso interesse religioso, la cosa ha del paradossale. E' forse questa la forma più silenziosa e al tempo stesso più clamorosa del fenomeno detto di secolarizzazione. Crediamo che il vero dubbio dell'uomo d'oggi non riguardi tanto Dio: anzi la coscienza dell'ampiezza del cosmo ha così dilatato i termini dell'enigma del mondo da rendere per questo verso l'uomo d'oggi un uomo oggettivamente religioso. Il problema dell'uomo di oggi è un altro: se è lecito ragionevolmente sperare che vi sia una vita oltre la morte, una coscienza oltre l'« encefalogramma piatto » di cui ci parla tanto diffusamente la rianimatologia.

Proprio la grandezza della materia, le dimensioni del macrocosmo e del microcosmo, che accrescono il senso dell'enigma del mondo e dànno i sensi dei limiti delle conoscenze attuali pur sempre crescenti dell'umanità, per un altro verso fanno sentire la piccolezza dell'uomo e sembrano indurci piuttosto a ritenere che l'uomo non possa trascendere né con la ragione né con la vita un così grande mistero.

Altri tipi di obiezioni alla spiritualità dell'anima, almeno nella sua formulazione classica, vengono dalla cibernetica e dai cervelli elettronici. Qui abbiamo un organismo interamente « mortale » e materiale che pure opera su delle astrazioni, su delle generalizzazioni: su simboli che non indicano soltanto realtà individuali. Se la dimostrazione di tipo platonico parte dalla non individualità dell'idea per provare la spiritualità, essa si trova, nel caso del cervello elettronico, di fronte a un'obiezione che è, su quel piano, difficile a superare. Infatti a nulla vale dire che è l'uomo che precostituisce la macchina e che è all'uomo che è, in ultima analisi, riferito il suo universo di simboli e di operazioni. Resta che la macchina opera su segni che non sono individuali: eppure non è spirituale né immortale.

Un'altro tipo di obiezione viene dalla rianimatologia, anche se questa è più apparente. Se l'anima è sussistente, la morte non è l'abbandono del corpo da parte dell'anima? Eppure una morte che sarebbe assoluta senza l'applicazione di tecniche rianimatorie recede all'applicazione di esse: ciò sembra far pensare che la vita sia un processo interamente corporeo governabile secondo leggi meramente corporee.

Si può certo rispondere che la morte è un fenomeno più lento e complesso di quello che una volta si credeva. Ma resta il fatto che se è esistita una filosofia dell'anima e dell'immortalità, non è esistita una filosofia della morte. Appariva evidente che la morte era alla fine una semplice recessione dell'anima. Non vi è tuttavia nulla che non sia per questo verso non risolvibile dall'ilemorfismo nella sua figura tomista.

Infine esistono i problemi posti dalla psicologia e dalla sociologia, sulla condizionabilità del soggetto dall'esterno: i problemi posti dalla biologia e dalla genetica, con la possibilità di manipolazione del patrimonio biologico e psichico del soggetto.

Sono problemi di tipo diverso, ma che conducono in fondo a mostra-

re il peso che il corpo ha nella vita globale dell'uomo e la densità di incidenza, ancora immisurata, che l'azione esterna può avere sul soggetto.

I « paradisi artificiali » dicono che è possibile una « religione » e una « mistica » dell'allucinogeno, già strutturata come tale nel mondo anglosassone e come tale capace di diffusione anche altrove: essa ha appunto come principio la sublimazione dell'anima mediante una manipolazione esterna e dunque attraverso il corpo.

La secolarizzazione di cui si parla nel mondo cristiano ha in sostanza per oggetto la presa di coscienza della densità di questo problema, del grande dubbio dell'uomo di oggi: se egli sia o no uno spirito immortale. Se ciò è esatto, sembra del tutto improprio il ricondurre la secolarizzazione al problema della trascendenza di Dio e cercare di trovare uno spazio per Dio nell'interiorità umana, come sostiene il Robinson. Ma è proprio dell'interiorità umana che oggi l'uomo dubita. Nuovi Sadducei, gli uomini di oggi possono accettare la trascendenza di Dio presente nell'immensità del cosmo, ragion suprema dell'immensità del mondo, ma hanno difficoltà ad accettare l'uomo come spirito immortale.

In realtà la secolarizzazione è ben lungi dall'essere un fenomeno di pienezza, è la coscienza di una sconfitta: è l'affermazione che l'uomo diviene più potente solo per scoprire che è più limitato, e radicalmente limitato: che egli vive solo per divenire al massimo un giorno « il caro estinto ». E che potrà andare « in cielo » il giorno che un'impresa funebre di Los Angeles razionalizzerà ulteriormente i suoi metodi e potrà con utili convenienti, dare forma all'idea, lanciata dall'umorismo di Evelyn Waugh, delle bare-satelliti.

UNA NUOVA TRACCIA DI DIMOSTRAZIONE

Quale tipo di dimostrazione si può dare della immortalità dell'anima? Naturalmente non una dimostrazione che si risolva nella sperimentazione.

L'io per principio non è un oggetto sperimentale come gli oggetti empirici, non è qualcosa che noi possiamo rendere compiutamente oggetto di esperienza appunto perché è la condizione iniziale di ogni possibile esperienza del mondo.

La differenza tra l'io e il mondo è la base stessa della conoscenza, il postulato stesso che la fonda. Il cercare dunque una dimostrazione « sperimentale » dell'anima non ha senso. Ciò che si deve riconoscere è che la conoscenza ha come base la differenza tra l'io e il mondo e non può in alcun modo trascenderla.

Ma se questo rapporto è vero, se *io* e *mondo* sono termini correlativi della conoscenza, se l'io non è oggetto di studio nemmeno per chi studia il cervello o cerca di riprodurre le serie di amino-acidi, allora è anche vero che ciò che noi afferriamo è propriamente sempre l'esistenza dei due termini e la loro correlatività. Ciò è oggetto della coscienza.

Né possiamo pensare un uomo, per quanto alterato nella coscienza, in cui non sussista questa dualità: la coscienza di sé, del mondo, e della loro interferenza.

Quale è la parte che dobbiamo assegnare al cervello e al corpo? La parte di « testimone » dell'io o quella di « testimone » del mondo, o di ambedue?

Questo è il punto in cui lo studio delle funzioni cerebrali non può dire più nulla: perché non è convertibile l'auto-osservazione interiore dell'uomo con l'osservazione esteriore del cervello. Qualunque estrapolazione dall'una all'altra è arbitraria. Il cervello ci custodisce sempre oggetti, mai soggetti. Possiamo arrivare a false identificazioni, (io sono tizio e non caio) ma non rinunciare al senso dell'io, a quello del mondo e dunque al problema dell'identificazione del soggetto nel mondo.

Vi è dunque una certa « indipendenza » del termine primario della coscienza, il sustrato cosciente dell'io: così come inevitabili sono la sua correlazione al mondo esterno e la sua inserzione in un insieme di nozioni e di categorie, di strutture e di modelli che esprimono la relazione io e mondo secondo tutte le diverse specificazioni e qualificazioni dell'uno e dell'altro.

La coscienza quindi si presenta come una relazione tra due termini: uno, che possiamo dire presenza del soggetto a se stesso, coscienza pura di un io: l'altro, insieme di rappresentazioni, strutturate come termini di riferimento, di rapporto e di comparazione all'io. La conoscenza è l'esplicitazione di una relazione tra l'uno e l'altro di questi termini. Possiamo analizzare ancora più attentamente questo dato della coscienza e vedere che in essa il secondo termine è sempre relativo al primo: io conosco, e formulo una proposizione, quando riesco a comprendere il significato della cosa, cioè la relazione che essa ha con me.

I due termini non sono dunque eguali: uno è riferito all'altro. La cosa è tanto più significativa se si considera la differenza dei due termini: perché il secondo rappresenta il mondo, cioè tutta la realtà, tutta l'oggettività, compreso il corpo del soggetto. L'altro termine invece è semplicemente la presenza dell'io a se stesso. Nella conoscenza questo termine è « quasi » tutto: nella realtà questo termine è « quasi » nulla.

Questo stato di cose è dunque paradossale: dovremmo dire che il significato di questa diversa gerarchia della coscienza dell'io per rispetto alla realtà non può essere altro che una differente « natura » dell'io per rispetto al mondo.

Questa « traccia » può essere arricchita se noi consideriamo la totalità del processo uomo-mondo: se consideriamo non solo la conoscenza ma anche l'azione. Il processo ci appare dunque questo: da un lato la trascrizione del mondo in un sistema di segni (i simboli, a cominciare dalle parole e dai numeri) che pongono la realtà in uno stato che ha senso esclusivamente per l'io e nessun senso per il mondo: poi l'io opera su questi segni in modo da modificare il mondo, in modo da far sì che vengano stabiliti effetti che solo virtualmente in natura esistevano (8).

Un sistema di segni che ha valore soltanto per l'io modifica il mondo come realtà, imprime alla realtà una figura diversa. Da questo punto di

(8) Per quanto sparse in un'intervista, sono interessanti le affermazioni del Negovski, "padre" della rianimatologia sovietica. Smentendo di essere materialista, egli afferma la sua « fede nella conquista della vita », nella « tendenza umana fondamentale a ricostruire il mondo intero ». In questo senso, l'uomo non è una mera individualità biologica, « è un essere sociale, inconcepibile al di fuori del rapporto attivo con se stesso, gli altri uomini, e le cose ». Citando Gorki, egli include la morte tra i fenomeni della vita, come quello che attende ancora di essere integralmente compreso, quello capace di rivelarci noi stessi (cfr. « La Stampa », 20 febbraio 1969, p. 13).

vista tutte le obiezioni che hanno per fondamento la dimensione tecnica dell'operazione umana possono essere rovesciate.

Il corpo umano di per sé per rispetto all'io fa parte del mondo: e dunque la sua modificazione mostra semplicemente la massima trascendenza dell'io, quella appunto per rispetto al corpo stesso. Che l'uomo possa trasformare con limiti che non ci sono ancora noti la sua stessa corporeità prova al massimo grado la sua alterità per rispetto ad essa. Né ciò significa che egli riesca a ritrovare l'io umano sotto la sua dimensione tecnica: l'io umano sfugge a qualunque coercizione, anche alla sofisticazione dei suoi contenuti. La « tortura » dell'uomo sull'uomo uccide il corpo, cioè lo deforma, lo distrugge, ma poi non ha potere di fare altro.

La violenza ha i suoi limiti. Ma possiamo considerare la capacità dell'io di trasformare il corpo anche nel suo senso positivo. Se assumiamo come data l'ipotesi dell'evoluzionismo, noi possiamo pensare all'evoluzione biologica e poi storica dell'uomo, come una lenta trasformazione delle attitudini del corpo umano, sino a renderlo strumento sempre più efficace del pensiero. E ciò è avvenuto a un livello di controllo solo indiretto del processo. Se domani questo processo potrà essere tutto sotto controllo umano, esso potrà vincere le differenze « in meno », le inferiorità razziali, di gruppo sociale, di storia famigliare e individuale. L'umanità può fare del corpo uno strumento interamente adatto per l'io. Ciò non costituisce una dimostrazione della differenza che esiste tra io e corpo, della « miglior natura » dell'io per rispetto al corpo?

E niente ci vieta di chiamare con il termine antico di spirito questa « miglior natura » dell'uomo: e dire che l'uomo ha un'anima nel senso che egli non è soltanto un corpo, ma anche un soggetto spirituale.

A questo punto il passaggio all'immortalità non è un problema ulteriore.

Il fenomeno « morte » è un fenomeno proprio del corpo vivente: e stabilita la miglior natura dello spirito, non le si può applicare ciò che possiamo stabilire come una proprietà della natura corporale.

Ma avere dimostrato che il morire del corpo non implica di per sé il morire dell'io, non significa ancora avere dimostrato la perpetuità dell'anima.

Se l'io si compie in una relazione con il mondo, di cui il corpo è mediatore, la perdita del corpo non situa l'anima in una situazione impossibile, non la priva della sua attività, del suo processo di perfezionamento?

La presenza a sé dello spirito appare vuota senza la presenza al mondo che il corpo gli assicura. Perché, in realtà, l'anima ha una correlazione essenziale al mondo, ed è questa la ragione della necessità che essa ha del corpo. La « naturalità » del vincolo io-corpo è fondata sulla partecipazione dell'anima al cosmo, è funzionale alla relazione essenziale che l'anima ha con la totalità creata.

Ora il problema della perpetuità dell'anima, posta la naturalità del suo vincolo con il corpo, si configura così: se l'anima è intrinsecamente ordinata alla totalità del mondo, ed entra in relazione con detta totalità solo mediante il corpo, la perpetuità dell'anima è possibile solo se esiste un mezzo di relazione con la totalità del mondo che « supplisca » il corpo.

La filosofia si trova qui di fronte a un problema. Essa avanza una

esigenza in nome della spiritualità dell'anima: cioè che esista un mezzo che garantisca la sua relazione attiva alla totalità creata e quindi ne fondi in atto la perpetuità. Poiché senza che essa abbia un significato per il tutto ed il tutto un significato per essa, l'anima non può sussistere: niente sussiste nel creato soltanto in funzione di sé.

Se non si trova una attuale correlazione al tutto, non si può dare come concretamente possibile la esistenza di ciò che è essenzialmente al tutto correlato.

L'antica dimostrazione della spiritualità dell'anima aveva un punto debole: il ragionamento filosofico riteneva di potersi concludere vittoriosamente, ma a prezzo di non « vedere » il legame tra anima e cosmo. In questo senso una via aperta dal platonismo era inevitabilmente la gnosi, cioè il dualismo e la « malvagità » della materia.

Ma appunto se si accetta la dimensione cosmica come coessenziale all'anima, la dimostrazione della sua irriducibilità al corpo e alla morte del corpo non è ancora una dimostrazione della sua perpetuità. Si potrebbe configurare un processo di estinzione dell'anima diverso e correlativo a quello del corpo, senza entrare in contraddizione con il ragionamento sin qui svolto e pur non essendo in alcun modo materialisti.

Perché il dimostrare che la morte del corpo non è quella dell'anima non significa affatto poter escludere forme di estinzione dell'anima diverse dalla morte.

Ora qui ci troviamo fuori ad un tempo dell'ordine empirico e dell'ordine necessario: fuori della scienza e fuori della filosofia.

Che ci troviamo fuori dell'ordine empirico è evidente. Che ci troviamo fuori dell'ordine necessario è pure evidente. L'anima è per natura contingente. Dio è l'unica realtà, senza relazione con l'ordine empirico che può essere raggiunta per via di necessità. Ciò che è necessario nel creato si riferisce all'essere come tale, non ad una determinata categoria di esseri.

L'unica dimensione qui è di carattere « storico ». Non a caso in questo problema a surrogare (o prefigurare) la rivelazione è intervenuto abitualmente il mito.

Occorre cioè una dimensione interamente diversa dalla ragion naturale, che considera direttamente l'ordine sensibile e ciò che esso presuppone.

E' questo lo spazio della storia sacra: di quella ipotizzata dall'uomo nelle varie religioni, di quella rivelata da Dio nel Cristo *per Ecclesiam*.

La prospettiva, che la rivelazione apre, si « chiude » con la resurrezione della carne. Verità certo propriamente rivelata, e per questo più centrale nell'ordine cristiano della verità naturale della spiritualità dell'anima. Ciò che abbiamo detto spiega l'accento che sin dai primi simboli si mette sulla resurrezione della carne, nella luce della sua causa fondante, la resurrezione di Cristo.

Il circolo si salda là dove si era aperto: il dono divino del Verbo incarnato e risorto riconduce alla « integrità » dell'uomo arricchita della pienezza del Dio umanato.

Questo problema richiede una distinta trattazione.

GIANNI BAGET BOZZO

ECUMENISMO

Le relazioni attuali tra Chiesa cattolica e ortodossia

La cancellazione delle scomuniche del 1504 tra la Chiesa cattolica e il patriarca di Costantinopoli ebbe luogo il 7 dicembre 1964, data della chiusura ufficiale del concilio Vaticano secondo, nel corso di due cerimonie solenni a Roma e a Costantinopoli. La risonanza fu veramente grande. L'annuncio ufficiale era venuto da Costantinopoli due giorni prima, cioé il 5 dicembre. Nella mattinata di quel giorno, un comunicato del patriarca ecumenico rendeva noto che di comune accordo era stata fissata la data del 7 dicembre, festa di sant'Ambrogio, per la cancellazione definitiva degli anatemi o scomuniche lanciati dalle due Chiese nel 1504. Nel primo pomeriggio dello stesso giorno, la notizia veniva confermata in Roma dal segretariato per l'unità dei cristiani, precisando che il papa aveva approvato il progetto di dichiarazione comune sugli avvenimenti del 1504, preparato da una commissione mista di esperti riunitasi in Istambul. Effettivamente, una delegazione latina era stata inviata presso il patriarcato fin dal 21 novembre. Ne facevano parte gli esperti padre Alfonso Raes s. j., padre A. Sticker c. j, padre Dumont o. p., ed era presieduta dal segretario dell'apposito organismo romano, monsignor Willebrands. In collaborazione con gli esperti ortodossi, erano stati esaminati dettagliatamente gli avvenimenti del 1054; trattandosi tuttavia di una commissione mista, non si era potuto prendere alcuna decisione ufficiale. Il 26 novembre un portavoce del patriarcato rendeva noto che i rappresentanti delle due commissioni avevano portato a termine i lavori in un'atmosfera serena e cordiale e che si era trovato un accordo nell'esigenza di superare gli ostacoli sulla via dell'unità e di redigere una relazione al papa e al patriarca ecumenico, arbitri delle scelte definitive sui termini e sulle modalità. Si avvicinava così, a poco a poco, l'avvenimento del 5 dicembre.

La cerimonia liturgica svoltasi in tal giorno nella basilica di san Pietro, come chiusura del concilio Vaticano secondo e di fronte a tutto l'episcopato cattolico, si mostrò degna in tutto della solennità e della grandiosità del momento conclusivo di un concilio. Non mancavano i rappresentanti delle chiese e confessioni non cattoliche, che avevano seguito da vicino le sessioni conciliari. Concluse le votazioni sugli ultimi documenti, il segretario generale annunciò che si sarebbe proceduto alla lettura di una dichiarazione congiunta fra Roma e Costantinopoli sugli avvenimenti del 1054. La lesse egli stesso, ad alta voce, in francese, fra l'entusiasmo dei

presenti. In armonia con lo spirito che aleggiava nella grande basilica, tutta l'omelia di Paolo VI, nel corso della successiva messa papale, ebbe come tema la carità. Finalmente, dopo la promulgazione ufficiale dei documenti conciliari, il presidente del segretariato per l'unità dei cristiani, cardinal Bea, diede lettura, in nome del santo padre, del breve latino firmato dallo stesso sommo pontefice, che cancellava per parte di Roma e della Chiesa latina la scomunica lanciata dal cardinale Umberto nel 1054. Subito dopo, il metropolita Melitone, capo della delegazione inviata da Atenagora, si diresse verso l'altare pontificio, per ricevere il testo del breve e scambiare un fraterno abbraccio con il papa.

Contemporaneamente, analoghe cerimonie avvenivano nella chiesa del patriarcato di Costantinopoli, dove il segretario generale del sinodo leggeva la dichiarazione congiunta nel suo testo greco, alla presenza del patriarca Atenagora e del capo della delegazione pontificia, cardinale Shehan. Infine, lo stesso Atenagora, al termine della cerimonia liturgica, procedette alla lettura del documento greco chiamato « tomo », corrispondente al breve pontificio, che sanzionava da parte del patriarcato l'atto fraterno compiuto e annullava la scomunica di Cerulario contro Umberto.

Ci troviamo pertanto di fronte a tre documenti: il breve latino, il tomo greco e la dichiarazione congiunta dei capi della Chiesa cattolica e di quella ortodossa di Costantinopoli. Infatti le scomuniche erano di Roma e della Chiesa di Costantinopoli, per cui non ne rimaneva coinvolta la Chiesa ortodossa nel suo complesso, ma solo quest'ultima. Il terzo documento è, evidentemente, il più importante.

Si compone di cinque punti. Il primo ricorda l'incontro di Gerusalemme tra Paolo VI e Atenagora ed il loro comune proposito di sviluppare in spirito di carità le fraterne relazioni già in atto fra le due Chiese. Il secondo constata l'influenza che su tali relazioni mantengono le iniziative e gli atti riprovevoli già causa delle scomuniche del 1504. Il terzo riafferma che un giudizio più obiettivo e sereno svela l'eccessività dei provvedimenti presi allora e che, per quanto ci è dato capire, questi travalicarono le stesse intenzioni dei responsabili, sì che devono ritenersi diretti non tanto contro le Chiese quanto nei confronti delle singole persone. Nessuno, è da credere, intese spezzare con tali provvedimenti la comunione ecclesiastica fra Roma e Costantinopoli.

« Proprio per questo — e qui si entra nel quarto e più importante punto — papa Paolo VI ed il patriarca Atenagora I con il proprio sinodo, certi di essere portavoci del comune desiderio di giustizia e dell'unanime sentimento di fraterno amore dei fedeli, nel ricordo del comandamento del Signore: "Quando presenti la tua offerta..." (1), dichiarano di comune accordo:

a) di rammaricarsi delle parole offensive, dei rimproveri infondati, delle iniziative deplorevoli che hanno dall'una e dall'altra parte contraddistinto e accompagnato i tristi avvenimenti esaminati.

---

(1) Mt. 5, 23 - 24.

b) di dolersi ugualmente, e di cancellare dalla memoria e dagli atti della Chiesa i provvedimenti di scomunica a ciò seguiti, il cui ricordo rimane tuttora ostacolato all'avvicinamento nella carità.

c) di deplorare i tristi fatti precedenti e quelli successivi che, a causa di vari fattori, insinuarono fra le due Chiese incomprensione e diffidenza e portarono infine alla rottura di ogni comunione ecclesiastica ».

Il quinto punto esprime la consapevolezza che l'atto di giustizia ed il reciproco perdono non potranno, di per se stessi, colmare immediatamente ogni fossato fra le due Chiese. Per questo, saranno indispensabili l'aiuto dello Spirito Santo, la purezza dei cuori nel dolore per gli errori compiuti nei secoli, e la volontà di arrivare ad una comprensione reciproca e ad una espressione unitaria della fede apostolica con quanto essa comprende. Si auspica, inoltre, che l'iniziativa sia accetta a Dio e grata a tutti i cristiani; in particolare ai cattolici ed agli ortodossi, essendo indice di una sincera volontà di riconciliazione e assieme invito a riprendere in reciproco amore quella fraterna comunione di fede e di vita, propria del primo millennio della Chiesa.

Espressioni sostanzialmente anologhe appaiono nel breve pontificio e nel tomo patriarcale. Era, così, la fine, solenne, della situazione nella quale si trascinavano le due Chiese, a partire dagli anni funesti di Umberto de Silva Candida e di Michele Cerulario (2).

NECESSITA' DI UN DIALOGO TRA CATTOLICI E ORTODOSSI

La Chiesa si è sempre mostrata pienamente consapevole della importanza di un dialogo in vista dell'auspicata riunione. Lo dimostrano un buon numero di documenti e fatti concreti, come si è del resto notato nelle pagine precedenti. Analogamente sembra che accada in campo ortodosso.

Ne fanno fede molte testimonianze, per lo più in occasione del concilio Vaticano secondo.

In una pubblica e cordiale discussione, presieduta dal vescovo cattolico di Pittsburg e dall'arcivescovo melchita d'America monsignor Antonio Bashir, quest'ultimo non ebbe dubbi nell'affermare che i teologi

(2) Stephanou E. Le reazioni all'abolizione degli anatemi dei 1054 in Grecia e a Costantinopoli, « Unitas », 1966, 241-254; Un nuovo grande atto di riconciliazione tra Roma e Costantinopoli, « Le missioni cattoliche », 1966, 18-20; Gamboso V. L'abbraccio tra la Chiesa d'oriente e d'occidente, Padova, 1968, edizioni Messaggero, p. 222; Panagiotis Kizerides, Il dialogo tra le Chiese ortodossa e cattolica dal 1920 fino alla abolizione delle reciproche scomuniche, Roma, 1966, Dets editore, p. 120; Traviani Alberto; Sulla via della riconciliazione tra le Chiese d'oriente e d'occidente, « Oikumenikon », 1966, I, 439-452.

ed i vescovi ortodossi avrebbero facilmente riconosciuto al vescovo di Roma un primato d'onore e che ogni altro ostacolo avrebbe potuto essere superato. Molti ortodossi, aggiunse, accoglieranno favorevolmente l'invito del papa a costituire una commissione di studio fra teologi ed altri esperti delle due Chiese. Rivolse, infine, un attacco contro i sostenitori della partecipazione protestante ai contatti fra cattolici e ortodossi. In verità, le differenze esistenti fra protestanti da una parte e coloro che si rifanno alla successione apostolica ed ai primi concili dall'altra sono troppo profonde per essere esaminate prima ancora che cattolici ed ortodossi concordino tra loro una comune linea d'azione (3).

Più importanti ancora furono le dichiarazioni di padre Giorgio Florowsky, già professore al san Sergio di Parigi e in seguito nella università nordamericana di Harvard (4). Manifestando le proprie opinioni sopra il concilio, disse di ritenere possibili incontri preconciliari fra le due Chiese, considerata anche l'importanza che, per l'occasione, avrebbe assunto il tema ecumenico. I risultati sarebbero naturalmente dipesi dalla capacità di instaurare un'atmosfera di fiducia e di mutuo rispetto. Non è facile, infatti, incontrarsi e trattare gli argomenti della divisione con le sue cause ed i suoi motivi, senza sottostare in qualche modo a dei sentimenti di collera o di passione. Ciò è possibile solo avvicinandosi con grande umiltà, rispetto del vero e amore fraterno. Altrimenti, da discussioni su problemi di fede si passa a logomachie sterili, con la conseguenza di un ulteriore allontanamento e indurimento reciproco. E' possibile la partecipazione, sotto opportune condizioni, di teologi ortodossi competenti a riunioni di tal genere, ma naturalmente col previo assenso delle autorità ecclesiastiche. Comunque, è da ritenere che i tempi non siano ancora maturi per un concilio di unione. Anche un invito della Chiesa romana ai vescovi ed alle Chiese ortodosse, come semplici osservatori, non potrebbe che pregiudicare l'avvicinamento tra oriente e occidente. In cambio, un incontro formale fra le due Chiese dovrebbe essere preceduto da una larga preparazione capillare, in rapporto ai differenti sistemi di vita e di pratica religiosa. Attualmente, né oriente né occidente possono ritenersi spiritualmente preparati ad un incontro di questo genere. Gli ortodossi, prosegue Florowsky, dovranno riesaminare gli avvenimenti del 1054 e quanto li precedette e seguì. Cos'è, in sostanza, questo scisma? Possiamo definirlo bizantino o romano? Qual'è la natura della Chiesa romana dal punto di vista della ecclesiologia ortodossa, e in quale misura conserva l'ortodossia, cioè la vera fede? O forse deve ritenersi caduta, definitivamente, nell'eresia? E' abbastanza evidente che su tali quesiti non vi è accordo fra gli ortodossi e che tutta la questione deve essere ancora chiarita. Per i cattolici la faccenda è apparentemente più semplice, più conseguente. Secondo il diritto canonico romano la Chiesa ortodossa è « Chiesa », sebbene dissidente, e non del tutto veritiera; i sacramenti sono conferiti in modo valido ed il sacerdozio ortodosso non solo possiede il carattere bensì,

(3) Si veda Unitas, Roma 1959, 186.

(4) Si veda il notiziario del movimento degli studenti russi cristiani, n. 52 del 1959.

in una certa misura, pure la giurisdizione. Questo può essere il punto di partenza per inquadrare in modo esatto, secondo i cattolici, il problema della « Unia », vale a dire della riunione delle parti separate di una Chiesa che, per sua essenza, non può che essere indivisibile. Molti teologi ortodossi sono disposti ad accettare tutto questo, ma non sempre in maniera coerente, insistendo, cioè, che la Chiesa romana fu la sola a cadere nello scisma... Inoltre, prosegue ancora Florowsky, si nega frequentemente alla Chiesa romana, con parole e con fatti, ogni carattere di ecclesialità. Se un cattolico, ad esempio, decide di passare alla ortodossia, è tenuto a ribattezzarsi, e ciò proprio in quanto viene negata tale ecclesialità. L'infondatezza di tutto ciò che è romano viene accettata da molti come qualcosa di evidente, e tutti i fenomeni di natura spirituale vengono attribuiti senza riserve ad ispirazioni demoniache, o ad illusione, o ad infermità mentale... Non si può certo ignorare questa divergenza tra gli ortodossi in campo teologico. Prima di considerare l'opportunità di un incontro con i cattolici, magari per le necessità della pace e della collaborazione internazionale, i teologi e le autorità ecclesiastiche ortodosse debbono dunque prospettarsi apertamente e sinceramente il problema della natura della Chiesa di Roma, o dello « scisma » romano. Questo presuppone, a sua volta, che si giunga ad elaborare una esauriente dottrina sulla Chiesa.

Fin qui il professor Florowsky (5). Analogo risulta il parere del professore russo ortodosso di Nuova York, Alessandro Schmemann, in un articolo intitolato *Roma, concilio ecumenico e Chiesa ortodossa* (6). Anch'egli concorda nell'auspicare una conoscenza più approfondita dell'essenza e della dottrina della Chiesa di Roma. L'illustre professore afferma inoltre che, si sia o no invitati al concilio, è ormai tempo che la Chiesa ortodossa riesamini la propria posizione riguardo al cattolicesimo romano. Vi è, dice, una parte di noi che sostiene debba venire respinto puramente e semplicemente tutto ciò che è romano. Questi anticattolici sistematici credono, sinceramente, che esista una maggiore affinità con il protestantesimo che con la Chiesa di Roma, considerando il primo alleato naturale dell'ortodossia (il che è dogmaticamente e storicamente falso). Altri al contrario, con la stessa buona fede, ritengono che l'unica differenza tra le due Chiese consista nella dottrina del primato, senza avere alcuna idea della entità delle differenze spirituali e teologiche.

Occorre inoltre dire, prosegue Schmemann, che la teologia ortodossa, il cui compito normalmente sarebbe quello di risolvere le difficoltà, non ha sempre evitato le posizioni polemiche e le maniere puramente verbali e superficiali di esaminare le « eresie » romane, senza una analisi concreta ed un esame dei loro prodromi e conseguenze. Abbiamo bisogno di uno studio ampio, sereno, documentato del cattolicesimo

(5) Cfr. Re-Union, 1959, 86-88; « Vers l'unité chrétienne », 1959, 33-36; « Irenikon », 1959, 318-322; « Oriente cristiano », 1958, 84-88.

(6) Pubblicato nella rivista St. Vladimir's Seminary Quarterly. Spring. 1959, n. 2, 2-10, riassunto in « Vers l'unité chrétienne », 1959, 73-74.

romano nel suo complesso e del suo contenuto teologico e spirituale. Non dobbiamo trascurare il fatto che nella Chiesa romana si va attuando un reale rinnovamento teologico, per molti aspetti ammirevole e approfondito, accompagnato da un rinnovamento liturgico e da un risveglio spirituale.

Lasciando da parte tutte le componenti passionali, storiche, culturali o di ogni altra sorta del nostro antiromanismo, dobbiamo considerare ciò che conta veramente, vale a dire la dottrina. Unità, riunione, conversione; queste parole significano per gli ortodossi solamente una cosa: un accordo nella fede e l'unità del dogma. E' inconcepibile un dialogo sul tema della unione se non vengono risolte tutte le questioni dottrinali e tutti i punti di attrito accumulatisi dopo il 1054: il *filioque*, l'immacolata concezione, l'infallibilità pontificia, il purgatorio e così via, per non citare che i principali. Alcuni di questi sono stati proclamati da Roma dogmi di fede ed altri come prossimi alla fede (*proxima fidei*). Ma si tratta di concetti che, almeno nelle loro attuali formulazioni e interpretazioni, risultano inaccettabili per gli ortodossi. Essi dovrebbero essere o semplicemente respinti, o reinterpretati in termini che in ogni parte, sempre e per tutti, siano accettati e compresi come linguaggio universale della Chiesa.

Ma sarà possibile trovare questo accordo dopo tanti secoli di rottura? Parrebbe di no, argomenta Schmemann; vi è però, in primo luogo, la possibilità di un nuovo dialogo teologico. Non è certo che si sia detto tutto, dato che praticamente non sono avvenuti alcun dialogo né alcuna discussione. Al massimo si è trattato di colloqui interrotti appena cominciati. Quello di Firenze del 1438, che fu l'ultimo ufficiale e diretto, terminò, ad esempio, in modo deprecabile: i turchi premevano su Costantinopoli e gli occidentali disconoscevano troppo la tradizione orientale, nel mentre confidavano in modo eccessivo in sé e nella propria forza. Quanto poi si è scritto in seguito, da una parte e dall'altra, non era certo concepito per ristabilire un dialogo. Si trattava di monologhi intessuti di un linguaggio teologico differente, persino con una terminologia totalmente diversa. Dominava, in altri termini, dall'una e dall'altra parte, uno spirito di contesa. Oggi, anche se questo clima non può dirsi del tutto scomparso, si sta facendo strada, lentamente ma sicuramente, un nuovo spirito di dialogo, che vuole realizzare un leale confronto teologico ed un incontro dogmatico costruttivo. Si stabiliscono dunque rapporti diversi, nuovi, che porteranno certamente ad una maniera comune di concepire le cose, così come è comune una parte almeno della tradizione. Lo scisma provocò una profonda divisione teologica e spirituale: occorre colmare questo solco restaurando una mentalità cattolica. Non si devono attendere risultati rapidi e spettacolari; non vi è motivo per ottimismi superficiali e gratuiti; vi è invece luogo per la speranza, la preghiera ed il lavoro (7).

---

(7) Cfr. Angel Santos s.j.; Contatti fra dissidenti e cattolici, « Sal Terrae », 1960, 325-330; Idem, Iglesias de Oriente, II, Repertorio Bibliografico, 704-710, in cui vengono recensite 21 opere sopra questo dialogo amichevole.

LA RIUNIONE DI RODI DEL 1959 ED IL PROGETTO DI VENEZIA

Si è parlato e scritto molto, a suo tempo, su questi due avvenimenti, di cui uno non ebbe praticamente luogo, causa distorte interpretazioni e incomprensioni. Nell'estate del 1959, dal 19 al 28 agosto, si tenne in Rodi la riunione del comitato centrale del consiglio mondiale delle Chiese. Si trattava della prima riunione del genere in una zona pertinente alle Chiese ortodosse e a ciò venne dato grande rilievo, nella speranza di un interessamento concreto di tali Chiese al movimento ecumenico generale. Parteciparono alla riunione anche diversi cattolici, sebbene in qualità di giornalisti e non ufficialmente. C'era però l'intenzione di stabilire in qualche modo un contatto con gli ortodossi, e preparare magari la via ad una riunione di teologi.

Per l'occasione vennero discusse le attività ecumeniche della Chiesa cattolica e di quella ortodossa, e analogamente i rapporti fra Chiesa cattolica e consiglio mondiale delle Chiese. Ne risultarono una appassionata campagna di stampa e conseguente grande disorientamento e deprecabile stato di tensione, sia fra le singole persone, sia fra le Chiese medesime. Il tutto, naturalmente, malgrado le intenzioni, senza dubbio lodevoli, dei partecipanti all'incontro.

Erano presenti, da parte cattolica, il domenicano padre Dumont, direttore del centro unionista *Istina* di Parigi, il professor Willebrands, delegato dell'episcopato olandese per le questioni ecumeniche, padre Strotman, benedettino di Chevetogne e redattore della rivista *Irenikon*, padre Maurizio Villain, autore della biografia del padre Couturier e di una *introduzione all'ecumenismo* alquanto discussa, e infine padre Antonio Wenger, redattore capo della *Croix*. Da parte ortodossa, tutti gli assistenti al congresso del comitato mondiale, una cinquantina in tutto.

Padre Dumont illustrò le iniziative del centro *Istina* e di altri centri similari come l'*Irenikon* di Chevetogne, che comprendono e riuniscono rappresentanti delle due Chiese per incontri discreti quanto cordiali. Espresse altresì la speranza di una grande riunione da tenersi nel 1960, con l'intervento, il più possibile ampio, di teologi greci e delle altre Chiese orientali. Furono dunque designati tre ortodossi che, in collaborazione con padre Dumont, avrebbero dovuto porre le basi della riunione. Si desiderava la più assoluta discrezione; dato inoltre il carattere del tutto confidenziale e amichevole dell'incontro, non era stato ammesso alcun giornalista. Proprio questo avrebbe suscitato una curiosità esagerata, quasi si fosse trattato di riunioni segrete e di conversazioni di eccezionale importanza. Si giunse a parlare di proposte fatte dal Vaticano per il ristabilimento di relazioni ufficiali. Si trattava, evidentemente, di notizie inesatte, generatrici di non pochi malintesi. I cattolici ne risultavano compromessi, tanto di fronte al consiglio mondiale delle Chiese, che dinanzi alle stesse autorità di Roma.

Il cardinale Tisserant smentì, ma nello stesso tempo fece intendere che nella situazione attuale un incontro privato fra teologi si doveva rite-

nere utile e possibile. A loro volta personalità ortodosse, come il metropolita di Filadelfia ed il professore ateniese Joannidis, fecero sapere che quella di Rodi era stata una riunione avvenuta in via amichevole e certo non ufficiale.

La radio vaticana, in una emissione del 3 settembre, con riferimento all'incontro di Rodi, annunciava che uno degli obbiettivi acquisiti, di importanza non sottovalutabile, era stato l'organizzazione, per l'anno seguente, di una conferenza ufficiale da tenersi in Venezia, fra una diecina di specialisti ortodossi e cattolici. Ciò apparve strano in quanto, a Rodi, di Venezia non si parlò mai, e l'incontro, ammesso che fosse stato possibile effettuarlo, sarebbe stato del tutto privato, senza crisma alcuno di ufficialità. Tutto considerato, l'iniziativa della radio vaticana suscitò ulteriori malintesi sul contenuto degli incontri di Rodi.

Padre Wenger arrivò a pubblicare, in seguito alle emissioni della radio vaticana, la notizia di proposte del Dumont per lo studio delle condizioni atte a realizzare l'unione. Ora, è innegabile che l'obbiettivo finale sia proprio questo, sebbene necessiti un conveniente periodo di preparazione. Così pure è innegabile che gli ortodossi, secondo le parole di monsignor Bashir, siano più vicini dei protestanti alla Chiesa di Roma, per la qual cosa è senz'altro possibile conseguire una riunificazione senza la partecipazione di questi ultimi. Ma mentre alcuni interpretarono le dichiarazioni in questo senso, per altri si trattava, al contrario, di un tentativo di Roma per separare la componente ortodossa dal consiglio mondiale delle Chiese. L'intento di questi ultimi era fin troppo scoperto, con grave pregiudizio per i cattolici.

Questi non escludono alcuno, evidentemente, dalle prospettive unionistiche; però non deve da ciò concludersi che non possano aversi conversazioni a due con i soli ortodossi, senza la partecipazione protestante. Analogamente in Germania, ad esempio, si tengono colloqui a due fra protestanti e cattolici, senza la partecipazione degli ortodossi. E' quanto avviene nel movimento *Una sancta*. Il timore che Roma concepisse la attività ecumenica esclusivamente in relazione agli ortodossi, si doveva dunque ritenere del tutto assurdo (8).

In ogni modo le interpretazioni inesatte originarono una quantità di polemiche fra le diverse Chiese. Quelle ortodosse erano sostanzialmente rimaste al margine delle attività del consiglio mondiale, quantunque avessero assistito alle diverse riunioni e conferenze. Non poche esitavano a parteciparvi in qualità di membri ordinari. Il congresso centrale in Rodi favorì un maggior avvicinamento e codesto, secondo le parole del patriarca di Costantinopoli, avrebbe contribuito a far conoscere meglio le attività di tale organismo agli orientali e a sciogliere eventuali pregiudizi contro di esso da parte di talune Chiese ortodosse. Si trattava di una dichiarazione assai opportuna tanto più che alcuni di già cominciavano a

(8) Willebrands J.G.M., La recontre de Rhodas, 21 Août 1959, « Vers l'unité chrétienne », 1960, 1-4.

temere che il fine dei contatti cattolico-ortodossi sarebbe consistito nella separazione degli ortodossi dal movimento ecumenista. Nulla invece di tutto questo. Però, a complicare le cose, sarebbero venute alcune dichiarazioni da parte ortodossa.

NUOVE INTERPRETAZIONI E DICHIARAZIONI SULL'INCONTRO DI RODI

Poco dopo la riunione di Rodi, l'arcivescovo Jacovos d'America, rappresentante per lungo tempo del patriarca ecumenico nel consiglio mondiale delle Chiese, ebbe modo di rilasciare, passando per Ginevra, alcune clamorose dichiarazioni. In esse non solo veniva riconfermata la solidità delle relazioni fra patriarcato e consiglio mondiale delle Chiese ma, con riferimento all'incidente di Rodi, vi si precisava qual'era il pensiero della Chiesa di Costantinopoli in merito all'entrata della Chiesa di Roma in tale consiglio. Con i cattolici si sarebbero dovute stabilire le stesse relazioni che intercorrevano con il consiglio ecumenico anche se, a suo parere, i legami avrebbero dovuto essere allacciati, in un certo qual modo, nell'ambito e sotto il controllo di quest'ultimo. Inoltre sarebbe stata inconcepibile una riunificazione della Chiesa ortodossa con Roma, senza nello stesso tempo pensare alla riunificazione di tutte le altre confessioni cristiane, incluse le protestanti.

Codeste dichiarazioni dell'arcivescovo Jacovos causarono grande apprensione. Sembrava che il consiglio ecumenico non fosse, a tale proposito, del tutto estraneo, e che forse si trattava di un suo tentativo per ottenere il controllo di ogni iniziativa ecumenica. In quanto poi alle Chiese ortodosse ed allo stesso patriarcato, esse suonavano come un affronto alla loro libertà di contatti con altre Chiese e specialmente con quella di Roma, senza tener conto, sia delle analogie con quest'ultima in materia di fede, di sacramenti e di struttura gerarchica, sia delle differenze ben più spiccate esistenti con le confessioni protestanti.

Contro tali dichiarazioni reagirono vivacemente, in America padre Alessandro Schmemann, in Grecia il professor Amilcare Alivisatos, e soprattutto l'arcivescovo melchita Antonio Bashir. Senza dubbio, l'arcivescovo Jacovos aveva usato espressioni che andavano oltre i propri intendimenti, mentre non è da credere, come invece insinua Alivisatos, ad una deformazione giornalistica. Frattanto, il segretario generale del consiglio mondiale, dottor Visser't Hooft, si affrettava a dichiarare che le affermazioni dello arcivescovo non erano state né influenzate né sollecitate da parte del consiglio, sempre rispettoso delle relazioni fra le proprie Chiese e le altre; d'altra parte, lo stesso arcivescovo dichiarava che non era intenzione del patriarcato di Costantinopoli porre, quale condizione per contatti fra cattolici e ortodossi, la presenza dei protestanti. Si intendeva dire unicamente che in tali relazioni si sarebbe dovuto sempre tener conto della componente protestante, in ordine all'unione di tutti i cristiani. E in ciò non si può essere che d'accordo.

I malintesi venivano dunque chiariti, ma persisteva l'impressione che Costantinopoli cercasse di presentarsi come intermediaria fra Roma ed il consiglio delle chiese, date le sue relazioni con entrambi. In codesta maniera l'ecumenismo avrebbe ampliato i suoi orizzonti in ogni direzione, ma il progetto avrebbe finito col rivelarsi troppo ambizioso, dato che Costantinopoli esercita sulle rimanenti chiese ortodosse una autorità solo formale, per cui ogni decisione richiede un previo accordo con esse. In pratica tale accordo non esiste. Occorrerebbero dunque riunioni collettive da tenersi di volta in volta, per stabilire gli atteggiamenti da prendere nei vari problemi. E in realtà tali riunioni sono avvenute, a partire dal 1961, anche nella stessa Rodi (9).

Lo stesso professor Alivisatos intervenne, a sua volta nella controversia giornalistica sugli annunci della radio vaticana. Un suo scritto apparve nell'organo ateniese *To vima* il 9 settembre, vale a dire sei giorni dopo l'emissione della radio vaticana, che avvenne il 3 dello stesso mese. « Esprimo la mia particolare soddisfazione — scriveva Alivisatos — per le parole del Vaticano sulla conferenza fra teologi delle due Chiese da tenersi in Venezia e le successive dichiarazioni di conferma del cardinale Tisserant, presidente della congregazione per le Chiese orientali. Tali dichiarazioni hanno il merito di porre le cose sotto giusta luce e di bloccare ogni velleità giornalistica di notizie tanto sensazionali quanto infondate, come fu nel caso dell'incontro di Rodi. L'unione fra le Chiese non può effettuarsi, né ora, né in un prossimo futuro. Esistono una massa di pregiudizi e secoli di separazione per cui, pochi giorni o pochi mesi, non saranno certo sufficienti ad effettuarla. Solamente una preparazione vasta e sistematica può condurre a risultati positivi nella risoluzione dello scisma e nel ristabilimento della tanto desiderata unità. E' quanto ha iniziato a fare il consiglio mondiale delle Chiese, dedicando a questo scopo le sue energie, indipendentemente da sciocche e infondate illazioni provenienti da qualsiasi parte.

« Sebbene tardivamente, e purtroppo per iniziativa esclusivamente cattolica, (perché non anche nostra?), — proseguiva Alivisatos — stanno per instaurarsi contatti che creeranno sicuramente le condizioni più favorevoli per una collaborazione ufficiale e, forse, in un prospettiva lontana, per la stessa unione. Si tratta di contatti tanto più doverosi quanto concernono le due chiese più antiche e vicine. Si può contare su risultati positivi, come si è avuto da similari contatti con Chiese meno vicine alla nostra (con riferimento al consiglio mondiale delle Chiese). Per questi contatti sicura volontà e buona disposizione sono del tutto indispensabili, dato che solo tali sentimenti possono permettere un esame valido delle differenze esistenti. Queste, poi, possono catalogarsi in tre gruppi.

Le prime dipendono dalla scarsa conoscenza reciproca. Pertanto sono del tutto superabili.

Le seconde sono esagerazioni dovute ai pregiudizi.

---

(9) Dumont, Les Eglises orthodoxes et le mouvement oecuménique, « Vers l'unité chrétienne », 1960, 1-4.

Infine vi sono le differenze realmente tali e consistenti.

Nel quadro di contatti per via amichevole e ricerche non ufficiali, ci si potrebbe rifare a questi gruppi; si potranno cioè determinare in concreto quante sono le differenze reali, in modo che si instaurino clima e atmosfera adatti per un'attività comune e contatti più ufficiali su quanto realmente divide. Ma anche questo, in un futuro più o meno lontano, sarà superato, con l'aiuto dello Spirito Santo, a condizione di portare sul piano concreto questa buona disposizione e volontà. Se mancheranno questo clima e questa volontà, gli uni non riusciranno a comprendere gli altri, perché non si può contare sull'azione dello Spirito Santo se le opere sono perverse e la buona volontà è assente.

La mutua ignoranza ha suscitato, dopo tanti secoli, un insieme di differenze immaginarie alimentate dal fanatismo e dalla ostilità. Proprio per questo, il cardinale Tisserant sottolineava la necessità di organizzare frequentemente contatti del genere, in modo da approfondire la conoscenza reciproca.

Altre differenze provengono, come si è detto, dai pregiudizi, spesso grossolani, radicatisi nelle due parti. Una reciproca chiarificazione servirà a spazzarli via, assieme a tutte le difficoltà similari. Infine, per ciò che concerne le differenze essenziali, bisognerà prima di tutto vedere quali lo sono realmente, dato che alcune, come il famoso *filioque*, hanno importanza secondaria; occorrerà poi esaminarle in spirito di vicendevole comprensione, considerando le diverse mentalità dalle quali si sono originate nel corso di tanti secoli. Ridurre al minimo il loro numero significherà anche rendere più piccola la distanza che ci separa; più avanti, grazie alla buona disposizione degli uomini ed all'aiuto di Dio, che certo non vorrà mancare, anche le rimanenti, più gravi difficoltà finiranno con lo scomparire, realizzando così l'unione tanto desiderata e benedetta.

In questa prospettiva conforta pensare alla conveniente politica adottata dal Vaticano. Esso sostiene particolari centri di studio incaricati di esaminare e seguire il movimento ecumenico e la collaborazione con gli ortodossi, come il centro *Istina* di Parigi, quello di Chevetogne, l'università cattolica di Lovanio, ed altri sorti in Germania. Analogamente, meritano grande elogio le dichiarazioni del cardinale Tisserant relative, secondo la proposta di tali centri, ad una conferenza di teologi cattolici e ortodossi in Venezia. Grazie ad esse i nostri dubbi saranno chiariti e le fantastiche invenzioni di molti giornalisti eliminate. Conferenze come quella di Venezia, tenute come si conviene da teologi ben disposti e preparati, potranno costituire uno strumento efficiente per superare le differenze e preparare degnamente quell'unione che noi, purtroppo, non riusciremo a vedere nella nostra vita terrena (il professor Alivisatos aveva allora 75 anni).

In quanto alle sciagurate vicende storiche che, nel passato, approfondirono la divisione, come le crociate, gli inammissibili interventi politico-ecclesiastici durante l'occupazione turca e così via, sarà bene dimenticarle definitivamente. Codesta conferenza veneziana del mese prossimo sarà inoltre preceduta da riunioni di analogo significato a Chevetogne e Lovanio. Sono stato gentilmente invitato a partecipare ad esse. Altre ancora ne seguiranno. Auspico che, eliminati dubbi ed esitazioni e timori infondati, ven-

ga, anche per nostra iniziativa, un contributo alle future realizzazioni. Sarebbe davvero meraviglioso se, per iniziativa di ortodossi e cattolici da un lato, e di ortodossi e anglicani dall'altro, si sviluppasse un movimento ecumenico più ampio, non per sovrapporsi a quanto per lo stesso scopo attua il consiglio mondiale, ma per collaborare alla sua fatica, e, tramite codesto confluire di sforzi, incamminarsi verso la meta benedetta dell'unione» (10).

Fin qui la dichiarazione di Alivisatos, avvenuta subito dopo l'emissione della radio vaticana su quel progetto di riunione in Venezia che, come è noto, non potè effettuarsi per ulteriori complicazioni. In quanto alle parole dell'arcivescovo Jacovos, Alivisatos si espresse in questi termini: « La nostra Chiesa, perfettamente indipendente, libera da ogni influenza, padrona di se medesima nello scegliere il tipo di relazioni da tenere con le altre chiese, cerca di averne con tutte, del tutto consapevole della propria missione, senza bisogno della guida di alcuno, nella propria completa libertà e autonomia... Obblighi, legami, pastoie di tal genere, (riferendosi all'interdipendenza nell'ambito del consiglio mondiale), per quanto posso saperne non sono mai esistiti e per quanto mi riguarda non li accetterò mai, finchè avrò fede nell'indipendenza della mia Chiesa e nella sua assoluta e totale libertà di fronte a tutte le altre Chiese, di sviluppare la propria politica sia interna che esterna (11).

« La restaurazione della unità — prosegue Alivisatos — necessita di una larga preparazione di natura spirituale. In questo senso si cerchi, prima di tutto, di creare un'atmosfera di buona volontà, di reciproca comprensione, in modo da dimenticare quanto mantiene e rinforza la divisione, alimentando ciechi e funesti fanatismi.

« In quanto poi al tipo e modalità di contatti, un incontro ufficiale e immediato, con lo scopo dichiarato dell'unione, sarebbe destinato al fallimento, come avvenne appunto per i colloqui di Firenze, causa gli impegni di ufficialità e le posizioni di reciproca intransigenza attinenti ad essi. Da parte mia, per i nuovi tentativi, ho suggerito l'abbandono di ogni carattere di ufficialità, e che fra i teologi di ambedue le parti vengano stabiliti contatti del tutto riservati, in modo da studiare con serenità ogni differenza e favorire il nascere di un'atmosfera di buona volontà e cristiana, mutua comprensione. Realizzato ciò, si potranno più avanti esaminare progetti di negoziati ufficiali, utili per la grande meta che vogliamo raggiungere » (12).

---

(10) « Vers l'unité chrétienne », 1959, 76-78.

(11) « Vers l'unité chrétienne » 1960, 12.

(12) « Vers l'unité chrétienne » 1960, 12; Osuna Antonio o.p., Iglesia catòlica y oriente cristiano, Hacia un diàlogo, « Oriente Cristiano », 1967, n. 3, 12-26; Corbon J., Le chiese ortodosse in rapporto ad una eventuale unione con la Chiesa cattolica, « Clero e missioni », 1966, 24-30; Lanne Emanuele, Ortodossi e cattolici orientali di fronte al problema della unità, « Oikumenikon », 1964, III, 110-128; Bläser Peter, Kirche in der Sicht der Orthodoxie, « Theologie und Glaube », 1966, 349-361; Survey of Church Negotiations, 1965-1967, « The Ecumenical Review », 1968, 263-305.

LE DICHIARAZIONI DELL'ARCIVESCOVO IACOVOS

Ne abbiamo già parlato, a suo tempo, e abbiamo visto le varie reazioni che ne sono seguite. Ora sarà bene esaminarle integralmente, così come sono state pronunciate in Ginevra. « Quando parliamo del movimento ecumenico — dichiarò l'arcivescovo — ci riferiamo a tutti i cristiani, protestanti, anglicani, ortodossi e cattolici. Da codesto incontro di Chiese non possiamo escluderne alcuna, così come accoglieremmo di buon grado quella di Roma nel seno del consiglio mondiale, qualora ne manifestasse il desiderio. Di conseguenza, il patriarcato di Costantinopoli e tutte le Chiese ortodosse considerano loro dovere sviluppare, anche con Roma, appositi contatti sul tema dell'unità. Quindi è da ritenersi senz'altro possibile instaurare un effettivo dialogo fra noi ed i cattolici: il patriarca è anzi pronto ad un colloquio diretto con il papa, purché questi si impegni a restituire la visita a Costantinopoli. Si tratta, tuttavia, di contatti possibili solo se improntati, in ambedue le parti, da rispetto e considerazione. Roma dimostri, prima di tutto, di voler trattare da pari a pari: contatti relativi ad un puro e semplice ritorno in seno alla Chiesa di Roma sarebbero, infatti, del tutto inaccettabili per gli ortodossi. Non ci interessa la restaurazione della vecchia unità rotta a causa di Roma; ciò che è essenziale, è l'integrità del corpo mistico di Cristo. Non rifiutiamo il dialogo con Roma, ma codesto dialogo non può condurre, e mai condurrà, ad una semplice riunificazione fra cattolici ed ortodossi, con l'esclusione dei cristiani che non sono né gli uni né gli altri (i protestanti).

« Fino all'ultimo — continuava l'arcivescovo — Roma non aveva informato il patriarcato ecumenico né della riunione ortodosso-cattolica di Rodi, né dei progetti abbozzati per l'occasione e nemmeno di una riunione di teologi da tenersi in Venezia. Esso, dunque, non poteva assumere atteggiamenti ufficiali in merito a tali problemi. Gli ortodossi consideravano i colloqui di Rodi come un amichevole scambio di idee e nulla più. E in quanto al progetto della riunione in Venezia, la Chiesa ortodossa non aveva accettato il luogo e nemmeno nominato propri rappresentanti.

« Se si era parlato dei professori Alivisatos e Florowsky, non si era trattato che di suggerimenti provenienti da parte cattolica e, del resto, se Roma avesse avuto interesse per queste cose, avrebbe dovuto informare per iscritto il patriarca ecumenico, in modo da giungere ad un accordo. In seguito, dopo aver consultato le altre Chiese, il patriarca avrebbe potuto essere in grado di avanzare proposte su eventuali riunioni di teologi. In ogni caso, non si invierebbero rappresentanti proprio in Venezia » (13).

Queste le dichiarazioni di Ginevra. Parlando, più tardi, in America, col gesuita padre Mailleux dell'università di Fordham, l'arcivescovo espresse tuttavia la propria meraviglia per la sconsiderata maniera con la quale certi organismi cattolici di informazione erano intervenuti sui pro-

(13) Ibidem, 1960, 9-10.

getti di riunione fra teologi cattolici e ortodossi, citando perfino dei nomi senza che gli interessati avessero ricevuta alcuna comunicazione da parte dei rispettivi superiori. Inoltre, non aveva mai richiesto, per effettuare gli incontri, la presenza simultanea dei protestanti in quanto, pur essendo auspicabili incontri allargati ad essi, la loro presenza non sarebbe stata comunque indispensabile. Gli ortodossi erano infine disposti a dimenticare tutto quanto era successo dopo l'incontro di Rodi e a ricominciare dallo inizio lo studio dei progetti. Qualora il delegato apostolico in Costantinopoli avesse espresso al patriarca ecumenico il desiderio di organizzare delle riunioni, questi avrebbe senza dubbio dato il proprio assenso. La condizione era di evitare assolutamente qualsiasi pubblicità (14).

Notiamo come l'arcivescovo Jacovos alluda con le sue parole ad una riunione ufficiale. Ma ciò era quanto voleva evitarsi, secondo le precisazioni del professor Alivisatos. E' dunque da ritenere che l'arcivescovo interpretasse in maniera inesatta sia la riunione di Rodi, sia quella progettata di Venezia. Ambedue, e in generale qualsiasi riunione, avrebbero insomma dovuto possedere un carattere del tutto privato, cioè non ufficiale, come semplice incontro di teologi, desiderosi di spianare la via all'unione. Nell'incontro di Rodi vennero unanimemente indicati, da parte ortodossa, i professori Florowsky, Alivisatos e Constantinidis; da parte cattolica i padri Dumond e Willebrands, con lo scopo di discutere il progetto di Venezia e l'eventuale programma dei lavori. La verità era tutta qui, come ammette lo stesso Alivisatos. Jacovos si lamentava del fatto che il patriarca non era stato avvertito di nulla, benché la sua approvazione fosse indispensabile. In realtà si era stabilito tutto il contrario, e cioè che sia il patriarca sia il papa rimanessero ufficialmente al margine di tali trattative, per importanti motivi. Diciamo dunque « ufficialmente », in quanto, d'altronde, essi sarebbero sempre stati tenuti al corrente di ogni cosa per via privata e confidenziale. Le Chiese non dovrebbero intervenire ufficialmente nei dibattiti, per non danneggiare quella libera familiarità fra i teologi, unica in grado, come si è detto, di instaurare l'atmosfera adatta per colloqui ufficiali sulla unione vera e propria (15).

Allora non si poteva chiedere che questo. Oggi, sappiamo, il dialogo è venuto direttamente attraverso le più alte gerarchie delle due Chiese, Paolo VI ed il patriarca Atenagora di Costantinopoli, con l'assistenza dei rispettivi teologi e consultori, prima a Gerusalemme, poi a Costantinopoli, infine a Roma, alimentando la speranza di sbocchi positivi. Da parte cattolica, il principale consultore per questo dialogo così ravvicinato dovrà senza dubbio essere il segretariato romano per l'unità dei cristiani. In cambio, non si sono ancora avuti quei colloqui ufficiali o semiufficiali che avrebbero dovuto tenersi fra teologi cattolici e ortodossi (16).

---

(14) Ibidem, 10.

(15) Dumont op., Points de vue orthodoxe, « Vers l'unité chrétienne », 1960, 12-13; Santos Angel sj. Contactos entre disidentes y catòlicos, « San Terrae », 1960, 321-342.

(16) Long J. F., Lo sviluppo delle relazioni fra cattolici e ortodossi, « La civiltà cattolica », 1968, I, 343-351; Osuna Antonio op., Iglesia catòlica y oriente separado. Hacia

I PIU' RECENTI CONTATTI

Il dialogo al vertice delle Chiese rimane del tutto riservato e segreto. Non vi sono discussioni, almeno fino ad ora, al livello dei soli teologi e specialisti. Contatti di questo genere sono invece già in corso tra cattolici ed ecumenisti, nella commissione mista di lavoro, che funziona dal 1965, nell'ambito della collaborazione fra le commissioni del movimento *Fede e costituzione,* del consiglio mondiale delle Chiese. Con tutto questo, si può ravvisare un primo tentativo nel dialogo sostenuto in Leningrado fra cattolici e ortodossi russi, dal 9 al 13 dicembre 1967, per discutere alcuni punti, già trattati nella conferenza di *Vita e azione,* sulla Chiesa e la società, tenutasi in Ginevra nell'estate del 1966. Venne esaminato il pensiero sociale della Chiesa cattolica nel suo contesto storico, a partire dall'ultimo periodo del secolo XIX, con particolare riguardo alle più recenti espressioni contenute nelle encicliche di Giovanni XXIII, di Paolo VI, e nelle deliberazioni del Vaticano secondo. A questo incontro, presieduto da monsignor Willebrands del segretariato per l'unità dei cristiani e dal vescovo russo Juvenaly, di Zaraisk, vicepresidente del dipartimento patriarcale per i rapporti religiosi con l'estero, diedero il proprio assenso le più alte autorità del patriarcato di Mosca e della Chiesa di Roma. Da parte russa erano presenti: il professor arciprete Livery Voronov dell'accademia teologica di Leningrado, il professor Nicola Zabolotsky della stessa accademia; il professor Dimitri Ogitsky di quella di Mosca e il sacerdote Alexey Bouevsky, segretario del dipartimento per i rapporti con l'estero del patriarcato. Da parte cattolica erano presenti monsignor Willebrands, come già si è detto; poi monsignor Pietro Pavan, professore dell'università lateranense di Roma, monsignor Pietro Higgins, direttore del dipartimento di azione sociale della conferenza cattolica degli Stati Uniti, padre Juan Calvez, provinciale dei gesuiti di Francia e, infine, padre John Long, assistente del segretariato per l'unione dei cristiani.

Vennero discussi i seguenti argomenti.

1) Il pensiero sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni XXIII, dai professori Ogitsky e Calvez.

---

un dialogo. « Oriente cristiano », 1967, n. 3, 12-26; Raj Joseph, Catholic-Orthodoxe dioloque today, « Indian ecclesiastical studies », 1967, n. 3-12; Zervos Gennadios, Il dialogo degli ortodossi, « Humanitas », 1968, 158-182; Vries W. de SJ., Die katholischen patriarchate des Ostens und problem der Wierdervereinigung aller Christen, « Stimmen der Zeit », 1960-1961, vol. 67, 436-444; Stephanou P. sj., Il patriarcato di Costantinopoli di fronte al problema dell'unione, « La civiltà cattolica », 1960, III, 46-58; Biedermann Hermenegild OSA., Die Einheit der Kirche in der Sicht der Orthodoxie und der katholischen Theologie, « Theologie und Glaube », 1966, 191-206; Evdokimov P., Quali sono le richieste fondamentali che la chiesa ortodossa rivolge a quella cattolica?, « Concilium », 1966, 545-555; Alivisatos H., Esigenze fondamentali della chiesa ortodossa nei confronti di quella cattolica, « Concilium », 1966, n. 14, 538-544; Biedermann H., Orthodoxie und Katholicismus nach dem Konzil aus der Sicht eines griechisches Theologen, « Ostkirchliche Studien », 1967, 289-303; Damaskinos Papandreu, Les conditions du dialogue entre l'Eglise ortodoxe et l'Eglise romaine, « Verbum caro », 1967, n. 82, 68-73.

2) Il pensiero sociale del concilio Vaticano secondo, dai professori Voronov e Higgins.

3) Il pensiero sociale delle encicliche *Mater et magistra, Pacem in terris* e *Populorum progressio,* dai professori Pavan, Zabolotsky e Bouevsky.

Durante la discussione, venne dedicata speciale attenzione ai seguenti punti: competenza della Chiesa in campo sociale; rapporti tra la persona, con i suoi diritti e doveri, e la società; evoluzione della dottrina cattolica sul diritto di proprietà; esperienze di azione cristiana in differenti sistemi sociali; relazione fra pace interiore e ricchezza spirituale dei singoli, e pace e giustizia sociale fra gli uomini e le nazioni.

Come si nota, si trattava di conversazioni su argomenti sociali e pratici. Siamo in attesa, con speranza, che si passi al livello teologico e dottrinale (17).

ANGEL SANTOS

(Traduzione dallo spagnolo di Giorgio Fabbri)

(17) Si veda: Le conversazioni di Leningrado fra cattolici e ortodossi russi, «Unidad cristiana», 1968, n. 2, 57-58.

ECCLESIOLOGIA

Fondamenti e natura della comunità cristiana

Una delle parole che si è più soliti usare, nel linguaggio post-conciliare, è quella che traduce il concetto della Chiesa che più si è approfondito nella teologia moderna e la coscienza più viva che la Chiesa ha preso di se stessa, come comunità. Sul significato di questa parola è bene fare qualche riflessione e annotazione come modesto contributo al buon uso.

IL CONCETTO DI COMUNITA'

I. Sul piano sociologico

E' noto che secondo il Tonnies e lo Scheler vi è una distinzione, che ormai si può dire acquisita in sociologia, tra « comunità » *(Gemeinschaft)* e « società » *(Gesellschaft)*, nel senso che la prima è maggiormente caratterizzata dalla spontaneità del fatto associativo (famiglia, nazione, gruppi sociali costituiti secondo affinità e per libera scelta) e dalla maggiore compattezza che, quindi, è connaturale ai suoi membri; mentre la società è piuttosto il risultato di una organizzazione giuridica.

Il Gurvitch, però, ha tentato di introdurre un'altra classifica delle forme di sociabilità, distinte secondo il diverso grado di legame dei membri del gruppo, nel tutto e per mezzo del tutto.

a) La massa, in cui l'intensità della partecipazione al tutto, la fusione in un *noi,* psicologicamente sentita e vissuta, è minima, mentre fortissima è la pressione e debolissima l'attrazione esercitata dei partecipanti sull'insieme.

b) La comunità, che rappresenta come un grado medio d'intensità nella partecipazione al *noi,* accompagnato da una pressione media e da una attrazione egualmente media, esercitata dall'insieme sui partecipanti.

c) La comunione in cui la partecipazione al *noi* raggiunge il massimo grado, accompagnato dalla pressione più debole e dall'attrazione più forte esercitata dall'insieme sui partecipanti (1).

Discutibile dal punto di vista sociologico, questa « classifica plurali-

---

(1) Cfr. G. Gurvitch, *Problèmes de sociologie générale,* t. I, Paris 1958, p. 176

sta delle forme di sociabilità », proposta da Gurvitch (2), permette però di individuare un elemento determinante che già emerge dalla descrizione sociologica come specificativo delle diverse forme di associazione e costitutivo del loro grado di perfezione: un elemento, per dir così, di interiorità, come spinta e tendenza spontanea alla socialità, alla fusione dell'*io* e del *tu* nel *noi*, che è minima nella massa e cresce, invece, man mano che le persone, unendosi, sentono maggiormente l'attrazione del tutto, attrazione che, peraltro, non è che il riflesso del loro intimo trasporto. La compattezza del tutto, la perfezione della società, la vitalità psicologica e sociale del *noi*, sono date dalla intensità di questo elemento interiore, che è come l'anima del gruppo. Si dovrà anzi dire, già al di là delle categorie strettamente sociologiche, che qualsiasi società che tenda per sua natura o per volontà dei suoi membri a superare il quadro di una organizzazione puramente artificiale per consolidarsi in un tutto permanente e compatto, ha bisogno di questo principio dinamico radicato nella psicologia della comunità; ha bisogno di essere, insomma, in una certa misura comunità, e magari comunione. Da questo punto di vista si comprende la differenza che passa, per esempio, tra la massa (dove la psicologia della comunità è nulla) e il popolo (che è un tutto vitale caratterizzato dall'autocoscienza, per dir così, dei singoli circa i vincoli che li legano nella realtà comunitaria). Si comprende altresì come la perfezione di una società si raggiunga — già sul piano civile e « profano » — nella misura in cui vi si innesta, in forme correlative al tipo di società e proporzionali alle sue esigenze, un elemento di comunione: come minimo di pressione cogente e massimo di attrazione del tutto sui singoli che ne fanno parte; come conciliazione, dunque, della spontaneità e, se è il caso, della libertà, da una parte, e della unità e compattezza, dall'altra: quella che, con metafora assunta dal mondo della musica, è stata detta una « sinfonia di personalità ».

II. Sul piano filosofico

In sede filosofica non è mancata, nei tempi più recenti, la riflessione su questo concetto di comunione, come elemento unificativo della pluralità umana e costitutivo del *noi*, e quindi principio vitale della società.

Così Le Senne vede nella comunione il modo più profondo di unione delle anime, prodotta dal potere meraviglioso dell'amore, ma da completare « con la comunicazione delle intelligenze e la collaborazione delle azioni », pur restando sempre al di qua di quella unione metafisica col valore assoluto, che avviene nella solitudine superiore dell'anima che medita, contempla, prega o sogna (3). Bastide, a sua volta, mette in guardia sugli « equivoci della comunione » e in particolare sulla cosiddetta « fusione delle coscienze », realizzata dall'amore in « una sorta di comunità (un *noi*), ontologicamente più profonda e assiologicamente più valevole della

(2) Cfr. *Annales sociologiques*, 1938, Série A, 3, pp. 1-48.

(3) Cfr. *Introduction à la philosophie*, Paris 1949 (3.e éd.), pp. 416-417.

società costituita abitualmente dal commercio dei soggetti pensanti mediante l'intelligenza e la ragione » (4). Ma sbarazzato il terreno dagli equivoci e dalle analogie ambigue, Bastide segnala la direzione da prendere per dare valore morale all'idea di comunione: non tanto nel comunicare l'uno nell'altro, ma nel comunicare « l'uno con l'altro in un comune valore » (5).

Qui passiamo dal piano psicologico a quello ontologico, sul quale la considerazione metafisica della comunione, come pure della società, ne situa i concetti nella categoria di relazione che, sola, salva l'indipendenza delle persone nello stesso inserirle realmente in un tutto, e permette, dunque, la vera sinfonia delle personalità.

Gurvitch rifiuta la categoria di relazione, perché adotta la nozione di fusione (6); e anche in filosofia vi è chi manifesta la stessa preferenza. Ma se non si può negare il formarsi di un *noi* per reciproca penetrazione di presenze fuori di ogni mediazione razionale in alcuni casi, come quelli della coppia coniugale e dei legami di sangue, non si può dare lo stesso contenuto irrazionale alle altre forme di associazione, e resta comunque da stabilire a quale « livello assiologico », come dice Bastide, si debbano collocare i diversi casi. Certo, la vecchia categoria di relazione, a cui in definitiva si deve sempre ritornare, permette di dare una radice ontologica alla società e di salvare nella comunione la doppia esigenza della personalità e dell'unione, fiorente in collaborazione.

Ma le riflessioni di Bastide ci avviano altresì alla considerazione di una dimensione superiore della comunicazione sociale, e quindi della comunione: quella verticale, che particolarmente ci interessa quando parliamo del senso cristiano della comunità.

In realtà, come la sociologia ci ha portati alla filosofia, così questa ci apre la porta a una riflessione sulla comunità che è squisitamente teologica e anzi prende luce dalla Bibbia.

III. Sul piano biblico e teologico

Si tratta di determinare in quale « comune valore » (secondo l'espressione di Bastide), si comunica come cristiani; e di vedere se questo valore non costituisca lo stesso « tutto » che esercita il massimo di attrazione (secondo la concezione di Gurvitch) su tutti i suoi membri, i quali partecipano e restano uniti nel tutto non per la pressione di forze esterne (personali o sociali) o per il vincolo dell'organizzazione giuridica (quantunque non sia da escludere il valore relativo di questi elementi), ma per una inclinazione che viene dal mondo interiore, e in definitiva per una scelta libera, conciliabile con la forza di una attrazione onnipotente. Dice Gesù: « Nessuno viene a me se il Padre mio non lo attrae » (Gv. 6, 44); « Non voi avete eletto me, ma io ho eletto voi » *(Gv.* 15, 16).

---

(4) *Traité de l'action morale,* Paris 1961, 2 vol., p. 54.

(5) *Ib.*, p. 56. (Cfr. pure G. Madiner, *Conscience et amour,* p. 7, Paris 1947.

(6) Cfr. *La vocation actuelle de la sociologie,* Paris 1950, p. 220.

Il « comune valore » per i cristiani è Cristo stesso, che costituisce un tutto unico, come una sola vite (*Gv.* 15, 5), o un solo corpo (*I Cor.* 10, 17; 12, 12; *Ef.* 4, 4), con tutti coloro che mediante il suo Spirito e i sacramenti (« ex aqua et Spiritu Sancto »: *Gv.* 3, 5), egli stesso inserisce ontologicamente in una comunità, costituita da un insieme di relazioni vicendevoli tra tutti coloro che ne fanno parte, ma in riferimento totale al valore superiore, principio della nuova realtà sociale cristiana, fondamento dell'unità, sorgente della comunione: appunto Cristo.

E' questo il senso della comunità cristiana che, dopo aver cercato di arrivarvi per via induttiva, dobbiamo ora approfondire sul piano biblico e teologico, per mettere in risalto il concetto di fondo che, possiamo dire, è nel substrato di tutta la dottrina ecclesiologica del secondo concilio Vaticano e specialmente della *Lumen gentium.*

I DATI BIBLICI

Nel nuovo Testamento il concetto di comunità è strettamente connesso a quello di comunione: la comunione ora si identifica con la comunità, ora ne è l'elemento animatore e vivificatore, ora è l'esercizio della vita di comunità. In ogni caso, dice il contenuto più autentico della *Ekklesìa (7).*

Così gli *Atti degli apostoli* ci presentano la comunità cristiana come *koinonìa,* comunione, quando ci dicono dei primi convertiti al cristianesimo, che erano « assidui nell'insegnamento degli apostoli, e fedeli nella comunione *(koinonìa* = comunità)» *(Atti,* 2, 42). San Giovanni nella sua prima lettera parla della « comunione degli uni con gli altri », comunione nella luce, che è riflesso della comunione col Padre e col Figlio (I *Gv.* 3, 6-7): proprio come nella preghiera di Gesù: « Che siano tutti uno, Padre, come noi siamo uno; che come tu, o Padre, sei in me, ed io sono in te, anch'essi siano in noi..., affinchè la loro unità sia perfetta... » *(Gv.* 17, 21-23). San Paolo, nella *Lettera ai galati,* ricorda come nel suo viaggio a Gerusalemme dopo le prime esperienze missionarie, Giacomo, Cefa e Giovanni tendessero la mano a lui e a Barnaba, « in segno di comunione » *(Gal.* 2, 9-10), cioè di solidarietà, d'intesa e di divisione del lavoro.

Oppure la comunione consiste nella partecipazione attiva e consapevole alla vita della comunità: tale è, per san Paolo, la « comunione nel corpo e nel sangue del Signore » (I *Cor.* 10, 16), la comunione col Figlio di Dio (I *Cor.* 1, 9) e con lo Spirito Santo *(Filip.* 2, 1; II *Cor.* 13, 13), la « comunione con le sofferenze » di Cristo *(Filip.* 3, 10), la partecipazione all'opera della evangelizzazione sia con aiuti materiali sia con sofferenze *(Filip.* 1, 5), l'aiuto dato alle Chiese e ai poveri (II *Cor.* 8, 4), lo spirito di collaborazione *(Filem. 6).*

Comunione è pure l'azione stessa di donare, di contribuire al bene

(7) J. Hamer o.p., *L'Église est une communion,* Paris 1962, p. 173 ss.

dei fratelli, come dice san Paolo dei fedeli di Corinto, lodandoli per la «generosità della comunione» con i beneficati dalle loro collette e con tutti (II *Cor.* 9, 13), e di quelli della Macedonia e dell'Acaia che «hanno voluto prendere parte ai bisogni dei santi di Gerusalemme che sono nella povertà» *(Rom.* 15, 26), nello stesso senso in cui la *Lettera agli ebrei* raccomanda di fare del bene e di mettere in comunione le risorse, perché questo piace a Dio (*Ebr.* 13, 16).

Qui si tocca, del resto il significato originario di *koinonia:* condizione e qualità di persone che possiedono in comune e partecipano di interessi comuni, come i pescatori di Galilea, comproprietari delle imbarcazioni per la pesca (cfr. *Lc.* 5, 10). Questa compartecipazione di proprietà e di interessi implica una solidarietà, che rimane nel significato della parola, anche quando non è più adoperata per designare la proprietà in senso stretto: è la solidarietà, l'unione reciproca radicata in un bene comune, che soggiace ai vari sensi in cui è usata la parola nel nuovo Testamento; è il contenuto più intimo della comunione dei credenti in Gesù Cristo, o della comunione di Gesù Cristo, che rappresenta il nuovo modo di vivere, la nuova legge di rapporti tra coloro che credono in lui; e se fin da principio questa comunione include certi segni esterni di socialità e quasi si direbbe di istituzionalità (come la stretta di mano data dagli apostoli di Gerusalemme a Paolo e a Barnaba, e le «collette» che significano l'unità del nuovo popolo di Dio), ben presto la parola servirà per designare in tutto l'insieme della sua organizzazione e della sua vita il nuovo gruppo sociale costituito dai credenti in Cristo, la Chiesa, in armonia con le altre immagini usate nel nuovo Testamento per designare la stessa realtà: l'unica vite, Cristo, di cui i credenti sono i tralci *(Gv.* 15, 5), e l'unico corpo, Cristo, di cui i credenti sono le membra (I *Cor.* 12, 12) (8).

Ma tutte e tre le formule — comunione, vite, corpo — mettono in risalto che l'unione, la solidarietà, la partecipazione, la vita insieme, non si stabiliscono o esercitano solo come delle relazioni tra uomini, su un piano orizzontale, sebbene includono una dimensione verticale nel riferimento al «valore comune» superiore, Cristo, che è sorgente della comunità, e anzi sostanza vitale della Chiesa, che di lui partecipa e con lui comunica: sia nel suo corpo e nel suo sangue, sia nel suo Spirito, sia nella sua parola, sia nelle sue sofferenze, secondo le espressioni neo-testamentarie che sopra abbiamo riportato.

La Chiesa, dunque, è una comunità che esiste e vive in forza del suo capo, Cristo, come relazione di interdipendenza dei suoi membri tra loro, ma per la loro comune dipendenza dal capo, cioè per una relazione umano-divina, ecclesiale-cristica, che precede e fonda quella dei membri tra loro e fa sì che la comunione vigente nella Chiesa, sia una situazione di relazione tra persone unite in Cristo e partecipi dello stesso «bene» per mezzo del suo Spirito.

La comunione si stabilisce così nella comunità cristiana come supe-

(8) Cfr. Hamer, *op. cit.*, p. 177, in riferimento a C. H. Dodd (protestante), *The Johannine Epistles,* Londres 1964, pp. 6-9.

riore realizzazione della sua essenza metafisica, per la dimensione verticale che permette il contatto continuo con la sorgente divina, a cui corrisponde l'interiorità della socialità cristiana, intimamente attuata da Cristo nei credenti mediante la forza onnipotente e onnipresente del suo Spirito.

Da questa comunione interiore in Cristo derivano per espansione le forme anche esterne di unione, di comunicazione e di collaborazione tra i membri della stessa comunità ecclesiale.

I DATI STORICI

Nella storia della Chiesa è presente fin dalle origini questa concezione comunitaria, che emerge dalla dottrina degli apostoli, dei padri, dei dottori, e dallo stesso magistero ufficiale, e trova riscontro nella pratica attuazione della vita ecclesiale dei primi secoli, come ha dimostrato l'Hertling (9).

La Chiesa stessa è concepita e definita dai padri come comunione, per esempio da sant'Agostino (10), o addirittura come *communio sanctorum:* una comunione di spiriti, che però, fin dai primi tempi, si visibilizza in segni: la comunione eucaristica, anzitutto, e in genere la pratica sacramentale (segno di comunione tra i credenti e anzi tra le stesse Chiese); le lettere di comunione, o di raccomandazione, o di pace, o canoniche, che vengono concesse da una Chiesa ai fedeli perché siano riconosciuti, aiutati e ammessi ai sacramenti nelle altre Chiese; le liste dei vescovi e delle Chiese con cui una Chiesa è in comunione; il riferimento e l'unione dei vari vescovi e delle varie Chiese con la Chiesa di Roma, che è l'*« ecclesia principalis »* (11); e per contrasto è una riprova del fatto la stessa pena della scomunica, che esclude sia dalla comunione sacramentale, sia dalla relazione con le Chiese, si tratti di un semplice fedele, o di un vescovo, o di una intera Chiesa scismatica, a cui venga inflitta quella pena (12).

Segni e strumenti della comunione sono anche i ministeri e le strutture istituzionali che si delineano fin da principio, in relazione ai sacramenti da amministrare e agli atti di governo da compiere (almeno per ammettere o escludere dalla comunione ecclesiale): è una sola Chiesa, interiore ed esterna, visibile e invisibile, che nel suo insieme si presenta come comunità, e quasi si direbbe che costituisce un sacramento della comunione cristiana, nel quale vi sono *res et signum:* la comunione interiore, cioè, che si attua nella vita di grazia, come realtà che trova nella comunione esteriore, costituita dai mezzi della grazia e dalle altre strutture visibili della Chiesa, il suo segno, la sua rivelazione, il suo strumentalismo (13).

---

(9) *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana,* Roma 1061.

(10) Cfr. *De unitate Eccl. contra Donat.,* 20, 56, PL 43, 434; *Contra Crescon.* III, 35, 39, PL 43, 517.

(11) San Cipriano, *Epist.* 59, 14, Csel, III, 2, 683; cfr. Sant'Ireneo, Adv. Haer. III, 3, 2, PG 7, 849.

(12) Cfr. Hertling, *op. cit.,* p. 12-45, etc.

(13) Cfr. Hamer, *op. cit.,* pp. 191-192. Cfr. costituzione *Lumen gentium,* n. 1

LE DIMENSIONI TEOLOGICHE DELLA COMUNITA' CRISTIANA

La comunità cristiana è un fatto storico, un'esperienza viva, prima di essere una teoria: ma i padri e i teologi ben presto con la loro riflessione concorrono a mettere in luce il mistero della Chiesa nella totalità delle sue dimensioni, interne ed esterne, che dànno il senso completo della comunità cristiana, così delineata da san Tommaso d'Aquino (in un articolo dedicato alla definizione della « scomunica »): « Chi è posto nella Chiesa per mezzo del battesimo è ammesso insieme alla società dei fedeli *(ad coetum fidelium)* e alla partecipazione dei sacramenti *(ad partecipationem sacramentorum)*. E questo secondo elemento presuppone il primo, perché la comunione sociale dei fedeli si estende alla partecipazione dei sacramenti. E perciò uno può essere messo fuori della Chiesa con la scomunica in due modi: con l'esclusione solo dalla partecipazione dei sacramenti, o da entrambe (le forme di comunione)...

« Ma la comunione dei fedeli *(communicatio fidelium)* è duplice: una si attua nella sfera spirituale *(in spiritualibus)*, come le preghiere degli uni per gli altri e le riunioni per ricevere le cose sacre *(conventus ad sacra percipienda)*»; l'altra si esercita in atti corporali legittimi (per esempio, il bacio di pace, la preghiera comune, il saluto reciproco, la comunicazione nei sacramenti, i pasti in comune, eccetera) »: e la scomunica può escludere da tutto questo (14).

Dunque, nella Chiesa si ha anzitutto una « comunione dello Spirito » (II *Cor.* 13, 13), cioè una comunione operata dallo Spirito Santo nei fedeli e da questi attuata nel possesso dello stesso Spirito Santo come bene comune, che Cristo a tutti partecipa nell'unità del suo corpo mistico; ma anche una espansione di questa comunione nell'unità della Chiesa visibile e nella carità reciproca dei suoi membri.

Infatti scrive ancora san Tommaso: « Come in un uomo vi è una sola anima e un solo corpo, e tuttavia sono diverse le sue membra, così la Chiesa cattolica è un solo corpo, e ha diversi membri. E l'anima che vivifica questo Corpo, è lo Spirito Santo...

« Chiesa significa congregazione. Perciò la Chiesa santa non è altro che la congregazione dei fedeli, e ogni cristiano è come un membro di questa Chiesa... La Chiesa è una. E l'unità della Chiesa ha tre cause.

a) L'unità della fede, perché tutti i cristiani che appartengono al corpo della Chiesa, credono le stesse verità (cfr. I *Cor.* 1, 10; *Ef.* 4, 5).

b) L'unità della speranza perché tutti sono consolidati nell'unica speranza di raggiungere la vita eterna (cfr. *Ef.* 4, 4).

c) L'unità della carità, perché tutti sono associati nell'amore di

---

(14) Suppl. III P., q. 21, a. 1.

Dio, e a vicenda nel mutuo amore (cfr. *Gv.* 17, 22). E questo amore si manifesta come vero quando i membri (della Chiesa) sono solleciti tra loro a vicenda, e quando a vicenda si usano compatimento (cfr. *Ef.* 4, 15-16)...: poiché ognuno deve rendere servizio al prossimo con le grazie che ha ricevuto da Dio... » (15).

La sorgente di questa comunione interna ed esterna, ancora e sempre, è Cristo, « bene comune » di tutti i credenti in lui, e quindi principio verticale della comunione ecclesiale, che, sul piano orizzontale, si espande anche nella partecipazione dell'uno al bene dell'altro: « tra i membri della Chiesa, il principale è Cristo, perché è il capo (cfr. *Ef.* 1, 22-23). Il bene, dunque, di Cristo si comunica a tutti i cristiani, come la virtù vitale della testa a tutte le altre membra: e questa comunicazione si effettua per mezzo dei sacramenti della Chiesa, nei quali opera la virtù della passione di Cristo, che conferisce la grazia in remissione dei peccati...

« E non solo la virtù della passione di Cristo ci si comunica, ma anche il merito della sua vita.

« E tutto ciò che di bene fecero i santi, viene comunicato a coloro che sono nella carità, poiché tutti sono una cosa sola... E perciò chi vive nella carità, è partecipe di tutto il bene che vien fatto in tutto il mondo: ma specialmente (lo sono) coloro per i quali specialmente è fatto qualche bene...

« Perciò per mezzo della comunione (dei santi) conseguiamo due vantaggi: che il merito di Cristo viene comunicato a tutti, e che il bene degli uni viene comunicato agli altri (16).

Il cardinale Gaetano precisa e completa il quadro della comunione ecclesiale, quando vi scorge l'unità delle virtù teologali e dei sacramenti; l'unità del capo invisibile in cielo, Cristo, e visibile sulla terra, il suo vicario; l'unità collettiva di tutti i fedeli *(unitas collectionis universorum fidelium)*, che stabilisce tra di loro la comunione, il collegamento *(colligatio)* in una sola comunità *(in una numero congregatione)* e quasi una sola collettività *(collectio)* cattolica, in cui vige la relazione *ad invicem* tra i singoli membri in forza della relazione all'unico capo e sotto l'azione dello Spirito Santo che « mediante la carità spinge tutti i fedeli a voler essere parti di una sola comunità cattolica, da lui vivificata, e per ciò stesso li spinge a costituire la Chiesa cattolica una » (17).

Come risulta da questi testi, è viva nella teologia più qualificata la dottrina secondo la quale lo Spirito Santo è il principio unificatore della Chiesa e la forza plasmatrice della comunità cristiana: l'enciclica *Mystici corporis* di Pio XII ripeterà anzi, con Leone XIII (18), con san Tomma-

(15) *In Symb. Apost. Expositio,* Art. 9, ed. Taur. 1954, nn. 971-975.

(16) *Ib.,* nn. 988, 997-998.

(17) In II-II, q. 39, a. 1, nn. I-IV. Cfr. Hamer, *op. cit.,* p. 193 ss.

(18) Enc. *Diuturnum illud,* A.S.S., XXIX, p. 650.

so (19) e con molti padri della Chiesa, tra i quali specialmente sant'Agostino (20), che lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa (21).

Lo è perché, come dice san Tommaso, lo Spirito Santo « *unus et idem numero totam Ecclesiam replet et unit* » (22): riempie la Chiesa con la sua grazia, principio e costitutivo formale della « vita eterna » per cui i cristiani tendono a unirsi nella nuova società soprannaturale; unisce la Chiesa al di là di tutte le differenze, le vicissitudini, le estensioni nello spazio e nel tempo, in una comunione di profondità — ossia di fede, di carità, di preghiera — ma che si espande sul piano visibile, esterno, come unità nel pensiero, nella disciplina, nella vita sacramentale. E più lo Spirito realizza la sua presenza, la sua vivificazione e animazione del corpo — anche per la maggiore disponibilità dei membri di questo — più si consolida l'unità del corpo, più essa si estende in cattolicità.

LA COMUNITA' E LE COMUNITA' NELLA CHIESA

Sotto l'azione dello Spirito, l'unità deve tradursi sempre più in comunione cattolica, non solo degli individui ma anche dei gruppi e, diciamo pure, delle Chiese, con la vittoria sullo spirito di setta che porta invece alla frantumazione della comunità cristiana.

Questa, infatti, non può consistere solo nell'assemblea riunita in atto di culto alla presenza viva di Cristo, senza mediazione sociale, secondo la concezione barthiana della *congregatio fidelium* (23): non solo il dogma cattolico, ma i documenti neo-testamentari e le opere dei primi autori cristiani ci parlano di comunità organizzate e gerarchiche, in cui si concretizza e quasi s'incarna la comunione nello spirito di fraternità.

Ma nemmeno le singole comunità particolari attuano tutto il concetto della comunità cristiana, della Chiesa, anche se è in esse che, in concreto, la Chiesa si organizza e vive e si manifesta, sia nell'assemblea eucaristica, sia nel culto della Parola, sia nella preghiera comune, sia nella carità fraterna, sia nella disciplina ecclesiastica, come ci attestano gli *Atti* e le *Lettere degli apostoli* (24): perché questi stessi documenti ci parlano della Chiesa una, della comunità cristiana universale, in cui sono riuniti tutti coloro che hanno creduto in Cristo e sono diventati figli di Dio (25).

---

(19) *In Symb. Apost. Expositio,* a. 9, ed. Taur. n. 971: « Anima quae hoc corpus vivificat est Spiritus Sanctus ».

(20) Cfr. S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima corporis mystici,* t. I, *Testimonia selecta e patribus graecis;* t. II, *E patribus latinis,* Romae 1932.

(21) A.A.S. 1943, pp. 210, 231; cfr. Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi,* V, pp. 292-294.

(22) *De veritate,* q. 29, a. 4.

(23) Cfr. J. Hamer, *Karl Barth. Etude sur sa methode dogmatique,* Paris 1949, pp. 146-149.

(24) Cfr. *Atti* 9, 31-32; 13, 1; 15, 23; 20, 17 ecc. ecc.; I *Cor.* 1, 2; II *Cor.* 1, 1; I *Tess.* 1, 1; II *Tess.* 1, 1; *Apoc.* 2, 1, 8, 12, 18; 3, 1, 7, 14 ecc. ecc. - Cfr. R. Spiazzi, *Scientia Salutis,* Roma 1960, cap. VII: *La comunità diocesana e parrocchiale,* p. 147 ss.

(25) Cfr. *Atti* 9, 31; I *Cor.* 14, 5, 12, 26; II *Cor.* 10, 8; *Ef.* 4, 12 ecc.

San Tommaso spiega molto bene la ragione intrinseca dell'unica comunità, dell'*unus populus christianus*: « Anche se le popolazioni si distinguono nelle diverse diocesi e città, tuttavia, come vi è una sola Chiesa, così ci deve essere un solo popolo cristiano (come realtà sociologica oltre che teologica). Perciò, come in una speciale popolazione di una Chiesa (particolare) si richiede un solo vescovo, che sia capo di tutta la popolazione, così in tutto il popolo cristiano si richiede che sia uno solo il capo di tutta la Chiesa » (26).

Tuttavia è certo che proprio nelle singole comunità locali, nelle grandi e piccole Chiese della cristianità, si manifesta concretamente la vita, la spiritualità, il senso soprannaturale, la stessa unità della comunità universale, il mistero dell'unica Chiesa.

Se, secondo le leggi psicologiche dell'amicizia, gli uomini tendono ad associarsi in gruppi più o meno grandi, ma tali da poter rappresentare i punti di confluenza delle spontanee inclinazioni e dedizioni personali; e secondo le leggi sociologiche della organizzazione comunitaria, è attraverso l'articolazione pluralistica di gruppi primari e delle società intermedie che si rivela, attua e potenzia la socialità umana e si compagina e sviluppa la società politica, sia essa la città, lo Stato, o la stessa società internazionale; si deve osservare che anche secondo le leggi teologiche della istituzione divina della Chiesa, è *nelle* e *attraverso le* comunità dove i fedeli si riuniscono e vivono in concreto nel nome di Cristo, che si realizza la ecumene cristiana e si socializza la presenza di colui che ha detto: « Dovunque due o tre sono radunati nel nome mio, ivi sono io in mezzo a loro » (Mt. 18, 20).

Due o tre è un piccolo gruppo, la forma più elementare di comunità, che si verifica già nella famiglia. Il piccolo gruppo può ingrandirsi, il « *pusillus grex* » (*Lc.* 12, 32) può moltiplicarsi, il piccolo seme (*Mt.* 12, 31) può svilupparsi come un albero che copre tutto il mondo: ma è là dove i fedeli sono riuniti « nel nome di Cristo » cioè per lui, in ordine a lui, nella fede, nell'amore e nell'attesa di lui, che Cristo è presente.

Si tratta di una presenza invisibile, ma il cui dinamismo porta ad effetti visibili, sia per l'esaudimento della preghiera che, fatta in unione con Cristo, diventa efficace (*Mt.* 18, 19; *Rom.* 8, 26), sia perché la comunione « nel nome di Cristo » non può non caratterizzare in modo nuovo — vale a dire cristiano — l'esistenza e la vita dei fedeli che si sono riuniti in quella assemblea e hanno costituito quella comunità.

Sarà, dunque, nel nome di Cristo, alla sua presenza viva, sotto l'azione dello Spirito Santo, assemblea liturgica, sacramentale, eucaristica; assemblea che prega e innalza lodi; assemblea che tende a Cristo e, nell'attesa del compimento totale, diciamo pure escatologico, già si interiorizza in lui, nella sua presenza viva, nel suo mistero umano-divino: ma per ciò stesso l'assemblea si consolida in una comunione con Cristo e in Cristo, che, per Cristo si espande in comunione dei credenti, in comunità permanente; e questa a sua volta, se deve il rafforzamento della sua compagine,

(26) *C. S.*, IV, c. 76.

della sua comunione, all'assemblea in atto, a sua volta è presupposta all'assemblea e in essa si esprime, in essa sviluppa il suo rapporto con Dio, in Cristo e mediante Cristo.

L'ESPANSIONE DELLA COMUNITA' NEL MONDO

La comunione non si esaurisce dunque nel verticalismo dell'unione con Cristo, ma da lui, « bene comune », riceve e rivive il dono della carità fraterna, che sostanzia la comunità e porta alla benevolenza e alla beneficenza, all'assistenza e all'aiuto reciproco, alla misericordia spirituale e corporale; e spinge infine alla formazione di una società cristiana e, se si vuole, di una civiltà che, anche nelle sue strutture terrene e nelle sue stesse istituzioni politiche, riflette il senso della comunità cristiana e svela il fermento della carità.

Pur essendo una realtà soprannaturale nella sua essenza, come lo spirito da cui è animata, la comunità cristiana irradia se stessa — si direbbe — in tutta la sfera dei valori e delle istituzioni di ordine naturale, come la grazia nella natura; anche la vita sociale nella città terrena prende così lo spirito, e per conseguenza il metodo, lo stile di vita, che sono propri della comunione: allora la società, di qualsiasi tipo e livello, più facilmente attua in sé la perfezione della comunità, e la civiltà terrena partecipa in modo più pieno alla libertà e alla solidarietà della Gerusalemme celeste (cfr. *Gal.* 4, 25-26; *Apoc.* 21, 2, 10), sia pure in forme diverse secondo i tempi, sempre parziali nella realizzazione dell'ideale, sempre provvisorie lungo la linea del divenire su cui scorre la storia di tutte le cose di quaggiù, e tuttavia denuncianti l'omogeneità e la continuità di una « nuova vita ».

Il grande compito di tutti i sinceri cristiani è di lavorare non solo per la comunione cristiana con l'integrazione delle Chiese e di qualsiasi altra comunità di credenti (per esempio la famiglia, l'associazione, la comunità di lavoro) nell'unica Chiesa come ecumene dei credenti in Cristo, ma anche per l'espansione in tutte le strutture e istituzioni del « mondo » di quell'universale spirito cristiano, che appunto è spirito di comunione, e quindi di unità, di solidarietà, di pace « cattolica ».

RAIMONDO SPIAZZI

Thomas Molnar offre, qui, un'interpretazione di un tipo di cultura e di immagine dell'uomo e della sua realtà, che potremmo definire come la riduzione dell'uomo al cosmo: l'interpretazione dell'uomo secondo il modello delle realtà naturali. In questo modello tutto appare come interdipendente, niente come autonomo. La visione che il Molnar critica è la negazione della persona umana e della radicale differenza tra uomo e cosmo.

E' una tale visione propriamente neo-gnostica? Nel senso che essa parla di uno stato finale dell'umanità, sì: ma alla gnosi è proprio il concetto di malvagità della materia, che non ci sembra invece proprio della nuova immagine cosmica dell'uomo, che il Molnar contesta.

Il modello cosmico dell'uomo si situa su un orizzonte diverso, diverso anche dalla filosofia esistenziale: si può stabilire un rapporto tra Kierkegaard ed Heidegger e le posizioni di McLuhan che qui Molnar illustra?

In questo senso ci pare dubbio che si possa includere nell'esistenzialismo e nella gnosi la modellazione cosmica dell'uomo come invece Molnar sostiene.

Un secondo punto: il Molnar critica la dottrina dell'immagine cosmica dell'uomo dal punto di vista della filosofia. Giustissimo.

Ma non si può negare che esista il problema di una grande mutazione dell'uomo, quella escatologica. Ebbene, quale è il rapporto tra storia ed escatologia? Quale senso riveste la presente esperienza storica dell'uomo rispetto alla resurrezione, al mondo della realtà gloriosa? Noi crediamo che l'errore dell'immagine cosmica dell'uomo debba essere criticato e la verità che in essa si contiene ritrovata a partire da quella grandiosa riduzione del cosmo alla realtà gloriosa dell'uomo che è la speranza cristiana.

Solo la ricchezza della prospettiva antropologica del cosmo, che una arricchita teologia delle realtà supreme ed ultime implicate nella creazione e nell'incarnazione deve far comprendere e perennemente ricordare ai cristiani, può valere come fondamento di una evangelizzazione nella speranza all'uomo del nostro tempo, che l'immagine « cosmica » può ridurre soltanto a disperazione (n.r.d.).

Il superamento della storia

Se le parole hanno un significato e il loro uso un senso, allora la frequenza che ha oggi il termine « mutazione » deve essere indicativa d'un certo stato d'animo. Lo si trova usato da molti scrittori, in sostituzione di alcuni quasi-sinonimi come « cambiamento », « trasformazione », « metamorfosi ». Un teologo serio come il padre Jean Daniélou, nel suo volumetto *Tests*, parla di mutazione allorché il senso indica semplicemente « la nuova civiltà che si sta costituendo ». Il termine è poi denunciato da altri scrittori, da coloro che pensano abbia qualcosa di brutale, d'impaziente, anche di irriverente. Ancora: è questo uno slogan alla moda e che quindi passerà, o forse esprime bene o male il sustrato di tutta la mentalità contemporanea?

Una cosa è certa: si agirebbe in malafede se si sottoponesse il termine

mutazione ad un esame secondo criteri biologici, dimostrando dunque a chi lo usa che se ne serve a sproposito. Giacché la parola, seppur derivata dalla biologia, nella concezione moderna se ne distacca molto. In biologia mutazione comporta pericoli, difformità; nell'uso corrente il termine acquista una garanzia di progresso e di miglioramento, e quindi un senso che si comprende nell'àmbito della filosofia della storia.

Mutazione ha dunque un significato storico? Ma allora per quale ragione, in quale disegno, si sta sostituendo a « trasformazione »? La ragione sembra consistere nel fatto che chi parla di mutazione non ha fiducia nelle concrete *forme* della storia e si propone piuttosto di abolirle che di rinnovarle. Non *una* forma particolare, ma *le* forme; la mutazione, per il riferimento biologico che esprime, non evoca soltanto qualcosa di ineluttabile, ma fa allusione a nuovi organi, al sorgere di qualcosa d'inedito.

Quindi, il senso che mutazione *non ha* è proprio il senso storico, quello della continuità, della giusta posizione nel tempo di avvenimenti precedentemente imprevedibili quanto al contenuto, ma che possiedono peraltro forme conoscibili. Bisognerà quindi dire che il significato attuale di mutazione è astorico, poiché coloro che ne parlano cercano di abolire le forme, gli avvenimenti distinti, unici, identificabili. Pur essendo membri, lo vogliano o meno, di una società *x*, la loro preoccupazione non è di assistere al sorgere di un'altra società *y*, l'una come l'altra momenti consecutivi nella storia delle società da *a* a *z;* la loro attenzione è concentrata sull'ultima tappa, più sull'umanità che sulla società nella sua propria definizione, più su di uno stato di cose atemporale che su una temporalità strutturata in avvenimenti.

Prima di esaminare il significato di tale atemporalità, consideriamo lo stato d'animo con cui ci si compiace di usare il termine mutazione. negli scritti, nei discorsi e nelle conferenze di filosofi e teologi. Ho recentemente visitato un'università americana e mi sono intrattenuto con parecchi giovani che seguono le opinioni del tempo. Mi sono sentito dire nel tono più serio, e con un grado considerevole di sufficienza e di impazienza nella voce, che la loro generazione dispone di un orizzonte più vasto di tutte le precedenti, possiede più scienza, più sapere e maggiore esperienza di tutte le altre. Allorché, nella mia risposta, ho citato alcuni passi del romanzo di Turgeniev, *Padri e figli,* pubblicato proprio cento anni fa, i miei interlocutori credettero che io volessi scherzare. Benché le loro idee riproducessero il contenuto e lo stile propri dei discorsi violenti di Bazarov, questi studenti non trovarono alcuna similitudine con il loro predecessore e non provarono alcuna simpatia per lui. Ai loro occhi il nostro tempo è talmente diverso dagli altri tempi che gli stessi rivoluzionari non possono parlare lo stesso linguaggio in epoche diverse.

Abbiamo a che fare, infatti, con la prima generazione nata con la televisione, la pubblicità e l'Onu. Anche se si resta scettici di fronte alla seduzione di questi congegni e meccanismi sociali, l'influenza che esercitano sugli spiriti si concreta nell'impressione che il mondo intero sia diventato una rete interdipendente. Dopottutto, gli astronauti, simboli della nostra epoca, abbracciano il globo con lo sguardo, e noi, a nostra volta li vediamo mentre ci guardano. Si ha subito l'impressione che tutto sia in tutto (versione secolarizzata dell'espressione paolina), che l'universo sia

un sistema di mutua interpenetrazione, che di conseguenza gli individui siano assorbiti dal tutto e le divisioni siano abolite. Come se la coscienza individuale non fosse che il vestigio di tempi andati e la mutazione consistesse nell'emergere di una coscienza collettiva, globale, cosmica.

Il pensatore che esprime forse meglio tale stato d'animo è il professor Marshall McLuhan, di Toronto, attualmente impegnato con i gesuiti della *Fordham university,* a New York. Recentemente due riviste, ideologicamente così diverse come la *National review* di New York ed *Encounter* di Londra, diagnosticarono il fenomeno McLuhan alla stessa maniera: la loro conclusione era che la popolarità del professore si spiega nell'attrattiva che provano per lui gli intellettuali di secondo piano a cui egli si rivolge col fascino di un linguaggio dal ritmo nervoso e dal contenuto insieme profetico e tecnologico. Va aggiunto anche che è il linguaggio proprio alla civiltà della tecnica ed al suo potere sulle cose e sugli esseri umani « cosificati »; del potere non dell'individuo, ma della collettività ineluttabile, sorta di figura umana indefinitamente ingrandita. Un linguaggio di conseguenza che, diffuso impersonalmente da tutti i mass-media e da tutte le propagande, appartiene al nostro mondo, esso stesso costituitosi in tanti Stati-provvidenza nell'attesa di essere organizzato da un governo universale. Un mondo in cui, malgrado il gran parlare di pace, di aiuti reciproci e di coesistenza, si moltiplicano le volontà di potenza.

Gli slogan di McLuhan esprimono mirabilmente la doppia aspirazione di fare del mondo *una sola coscienza,* sottomessa a *un solo potere.* McLuhan parla del « mondo simultaneo dell'informazione elettronica »; della tecnologia, « estensione dell'uomo »; dei « mass-media elettrici in corso di tribalizzare la razza umana in una comunità globale », dell'« ambiente fatto d'informazione » che diviene « comunismo tribale »; eccetera. Non bisogna sottovalutare la pressione penetrante, direi anche sconvolgente di tali frasi in inglese: a differenza delle lingue latine, l'inglese, e soprattutto l'americano, incoraggia la giustapposizione dei sostantivi in un amalgama suggestivo e brutale, uniformando le cose in luogo di subordinarle ad una gerarchia e di digradarle con l'aiuto di aggettivi e di preposizioni.

E' già il linguaggio, il *medium,* del « comunismo tribale », della « comunità globale » ove saranno eliminati, dice McLuhan, gli obiettivi individuali e il senso stesso delle identità personali. Evidentemente, poiché « ci avviciniamo rapidamente alla fase ultima dell'espansione dell'uomo: la stimolazione tecnologica della coscienza quando la società intera sarà inclusa collettivamente e corporativamente nel processo creatore del sapere ». Se l'individuo si trova amplificato dai vari mezzi di comunicazione, la società — questo individuo ingrandito — sarà anch'essa ampliata dalla stimolazione collettiva dell'aggregato delle sue conoscenze. Ecco risultare chiaro quanto espresso in un gergo barbaro. Auguste Comte l'aveva già detto nel suo *Catechisme positiviste,* ed altri oltre a McLuhan affermano oggi la stessa cosa con una loro propria terminologia. E' incontestabile che ci troviamo di fronte all'ideologia del secolo. Il concetto base è che noi stiamo entrando in un mondo radicalmente nuovo, caratterizzato da un accrescimento senza limiti, già con un salto di qualità della nostra coscienza, della nostra sostanza mentale, del nostro senso morale, del nostro potere d'azione. Siccome non vi è una misura comune con il passato, dovranno apparire organi nuovi (di qui, probabilmente, l'impiego istintivo del termine

« mutazione »). Tali organi (Comte parla « di attributi umani in via di sviluppo ») non sono visibili; tuttavia la rete tecnica che ci avvolge ne crea la sensazione negli spiriti poco critici, impressionabili. Essi credono che le macchine, « viventi » come gli organi del corpo (il coordinatore essendo il cervello supremo), facciano fin d'ora parte di un super-organismo. A un grado più sofisticato d'intelligenza e di cultura, si teme questo fenomeno — un Paul Valery, particolarmente — come la morte delle civiltà e la nascita di altre. I contemporanei di altri tramonti e rinascite provavano impressioni simili; è l'accelerazione di questo processo, misurata dal ritmo frenetico delle invenzioni tecniche, a persuadere i nostri Homais di una totale frattura, di una mutazione materiale e psicologica insieme.

* * *

Tuttavia, l'ideologia della mutazione non è così nuova come si crede. Essa esprime una tendenza dello spirito a conoscere la volontà di trascendere le nostre imperfezioni con un « supplemento d'anima ». Per paradossale che possa sembrare, la tecnologia è esaltata soltanto perché essa è il segno visibile e vibrante del nostro *pneuma* collettivo. La sua comparsa, traducendo in cose tangibili il progresso scientifico, offre un mezzo ineguagliabile per la misurazione della nostra maturità. Non è la prima volta che ciò accade: eccovi alcune righe di Eugène Pelletan, contemporaneo di Auguste Comte, nella sua opera *Profession de foi du XIX siècle* (1852): « Ecco il secolo XIX: gloria a lui da ora e per sempre!... E' un secolo missionario portatore di una rivelazione. Reca in sé una nuova manifestazione della divinità. Brilla magnificamente nello spazio. Converte ancora dall'alto della montagna... Quando penso a te, o secolo mio, mi sento in estasi, ho il fremito sacro, il vento mi soffia fra i capelli » (1).

Ma si può risalire più indietro nella storia, a Origene per esempio, il quale parla di un'èra in cui non vi saranno che dei « corpi spirituali » sottili, essendo stata la natura corporea ridotta a sostanza divina. Malgrado la differenza di terminologia, le idee del *Peri Arkon* esprimono la fede medesima in una « pneumatizzazione » dell'universo, cioè la sua spiritualizzazione, la sua unità e la sua deificazione nello stesso tempo.

Si tratta, naturalmente, dell'antico sogno degli gnostici che si potrebbe così riassumere: trattenuta a lungo nella prigione del corpo (materia), l'anima (non la psiche, contaminata dall'esperienza dei sensi, ma il pneuma, intelligenza pura, spiritualità) deve liberarsene e restituire la propria totalità alla sostanza spirituale. In questa prospettiva la scienza e la tecnologia sono con ragione strumenti della spiritualizzazione, perché liberano l'uomo dalla schiavitù, lo liberano nello stesso tempo dal male della creazione. Questo male non è mai stato d'ordine morale, ma d'ordine intellettuale: costretta nel corpo, la nostra luce fu resa oscura, il nostro intelletto non poté più immergersi direttamente nella luce divina. La tecnologia è base di salvezza e nel medesimo tempo segno di quanto la salvezza è vicina.

(1) Citato in: Henri de Lubac, « La rencontre du bouddhisme et de l'occident », p. 185.

Tali segni di prossimità si moltiplicano attorno ai nostri contemporanei, preti e laici. Il padre Maloney ha scritto recentemente in un suo libro che il mondo è buono e che non ha bisogno della « sovrapposizione » del sacro. Più espliciti sono Harvey Cox e Leslie Dewart. Agli occhi del primo, la mutazione è così profonda che ci proietta nella città puramente secolare ove non si parla di Dio che in termini sociologici. Vi è da notare che in Cox non si tratta più di quella società democratica, ove Maritain volle far posto ad una Chiesa liberata dal suo « costantinismo », ma di una umanità (città) ove il sacro è superfluo e ove « la religione e la metafisica non ritorneranno più ».

Leslie Dewart e la scuola di Fordham giungono alla stessa conclusione per altra via, quella della tecnologia. Ciò che il pensiero religioso (greco, cristiano e, si suppone, ebreo) non poteva mai raggiungere, notoriamente la vera universalità, la tecnologia lo raggiunge nella maniera più naturale: senza partito preso metafisico, senza una concezione gerarchica fondata su un archetipo, essa pianifica e raccoglie gli abitanti della terra. Una religione « platoneggiante » divide gli uomini; i tecnici, dappertutto gli stessi, incoraggiano lo sbocciare di una problematica, di una coscienza comuni. Si potrebbe dire, con Karl Jaspers, che l'uomo moderno s'è lasciato prendere da una tentazione naturale: « Ciò che nessun Dio aveva fatto per lui nel corso dei millenni, l'uomo l'ha compiuto da se stesso: è naturale che tenti di mettervi tutto il proprio essere in questa azione », prima di accorgersi dell'abisso che si apre davanti ai suoi piedi.

Senza citare altri esempi, che abbondano, è facile vedere che coloro che parlano di *mutazione*, o ancora di *maturità*, concepiscono il presente non come una tappa dell'evoluzione ma sempre come la tappa ultima. Si dice mutazione e maturità al fine di segnalare la finalità del presente, punta di lancia e punto d'arrivo insieme. I *pneumatikoi* moderni parlano, naturalmente, di avvenire, di progresso, d'apertura verso il mondo e di proiezione in avanti; ma queste parole non indicano che dei *gradi* di ciò che è immaginabile nel quadro di un presente ammirato come un compimento. La rivista *Herder correspondence* (dicembre 1967) scrive, ad esempio, in una nota senza firma, che ormai il magistero della Chiesa non dovrebbe più pronunciarsi in nome « di leggi morali immutabili », ma dovrebbe soltanto raccomandare « il miglior comportamento che si conosca in un dato momento, secondo i risultati scientifici e culturali ». Più chiaramente questo significa che la scienza occuperà d'ora in avanti il posto della morale, ciò non vuol dire per nulla che domani, o da qui a mille anni, un tale criterio possa servire come norma di comportamento. Infatti, la prassi, interpretata dai nostri contemporanei in senso hegeliano, si definisce come morale scientifica, azione modellantesi secondo i dati rivelati dalla scienza. E' difficile scorgere in che modo la scienza possa fornire altro che la possibilità di parecchi criteri entro i quali la morale detterà, in fin dei conti, il buono o il meno malvagio. E' una questione che in questo momento non ci interessa. L'importante è dimostrare che la mutazione non propone una serie di mutazioni ulteriori (che secondo logica dovrebbero essere assolutamente imprevedibili), ma una sola mutazione finale, invitando l'umanità a installarsi in uno stato definitivo. Noi saremmo dunque liberi di non esserlo più.

Ma, per mezzo di quale meccanismo del pensiero si arriva a parlare di mutazione nel senso che stiamo esaminando? Secondo Jean Madiran (2), chi pretende di conoscere il senso della storia, afferma che ne conosce i punti successivi. Ecco ciò che il filosofo in questione si dice (secondo Madiran): « il senso della storia non è il senso del passato, è il senso dell'avvenire: si tratta di adattarsi in anticipo a ciò che sarà la realtà di domani, di anticipare gli avvenimenti futuri in modo da non essere superati da loro e per contro di conservare e sviluppare in mezzo a loro la propria esistenza, il proprio stato, la propria influenza, la prosperità, la potenza» (3).

Sono di un altro avviso. Il nostro filosofo (non del tutto immaginario) non si interessa alla storia successiva, ma soltanto al segreto che gli permetta di comprendere il meccanismo della storia. Utilizzerà la nuova esperienza non al fine di adattarsi alle moderne realtà, ma allo scopo di annunciare la fine della storia. Non si può affermare che Hegel, Marx o Auguste Comte non si interessassero al passato; ma che vi provavano interesse unicamente per scoprire il meccanismo della storia e per trovare la prova che loro stessi erano sulla soglia della realizzazione, della grande e ultima mutazione. Come ha scritto Hans Jonas, parlando degli gnostici e degli esistenzialisti (accostamento completamente autorizzato), questi pensatori non fanno che un salto dal *passato* nell'*avvenire*. Il presente li interessa soltanto come un punto inevitabile fra gli altri due. Aggiungerei tuttavia a tale conclusione di Hans Jonas che il presente possiede un valore certo agli occhi dei mutazionisti: è il momento in cui i mali accumulati del passato giungono alla suprema gravità: diventano intollerabili (per esempio, « le contraddizioni del capitalismo », in Marx) e forniscono così l'energia per il salto nell'avvenire, anch'esso non storico ma atemporale, utopico. L'utopia avrà tutte le caratteristiche del presente, poiché, quando il nostro *pneumatikos* l'immagina e la descrive, il quadro che ne risulta non è che l'amplificazione di ciò che lo preoccupa, di ciò che preoccupa il suo secolo. I nostri utopisti, McLuhan o Cox e tanti altri, sono incapaci di uscire dalla cornice che è loro famigliare, cioè dalla società cosiddetta industriale a un certo livello di sviluppo. E' poco per servire da alfa e da omega alla mutazione.

* * *

La sociologia della conoscenza, una disciplina così ambigua sebbene brillantemente rappresentata da Karl Mannheim, direbbe che in fondo i mutazionisti propongono soltanto un mito, cioè una ideologia formulata allo scopo di fornire l'energia necessaria per un cambiamento radicale. Può darsi. A noi però interessa esaminare il senso autentico delle parole chiave delle ideologie al fine di riabilitare la ragione in un secolo troppo consacrato ai miti.

THOMAS MOLNAR

(Traduzione dal francese di Alberto Gagliardi)

(2) « Le sens de l'histoire », su *Itinéraires*, settembre-ottobre 1968.
(3) Idem.

IGNOTO DEO

"Giona": una profezia romena

La poesia romena rinasce nel '56 con la pubblicazione de *I primi amori* di Nicolae Labis, un poeta ventunenne morto lo stesso anno in un incidente tramviario. Il giovane diede per primo voce alla generazione che si era formata alla scuola del regime comunista e ci credeva. Tuttavia rappresenta una rottura. Esplode con lui il primo clamoroso rifiuto della poesia encomiastica, propandistica, l'opposizione ai princìpi del realismo socialista.

Era ancora il tempo in cui Mihai Beniuc, segretario generale e poi presidente dell'unione scrittori della repubblica popolare romena, furoreggiava e veniva accolto anche in occidente come esemplare di una cultura « nuova » con poesie di questo genere:

> *« Se non ci fossi stato m'avrebbero inventato, / sono una necessità per il mio tempo, / sono il tamburino dell'epoca, che batte e annuncia ciò che ha senso e ciò che non l'ha.*
> *Forse morirò al posto di guardia, / alcuni piangeranno, altri rideranno, / ma i nemici si rallegreranno in segreto / perché non sono stato ridicolo o codardo o scemo.*
> *E la morte per me è un piedistallo / che da nessun flutto sarà rovesciato, né dal logorio del tempo o dall'insidia del delitto.*
> *Poiché mi sono tormentato e sempre sono stato / accanto ai poveri, nel bene e nel male, / vivo sarò nel cuore della folla » (1).*

Forse Labis era più sinceramente comunista di Beniuc, che, nato nel 1907, aveva completato gli studi nelle università tedesche durante i primi anni della dittatura hitleriana e si era formato nell'àmbito di una cultura borghese anche se con atteggiamenti progressisti. Ma appunto per questo Labis respingeva le declamazioni tronfie di un poeta che, comodamente installato nelle gerarchie d'un regime dominante da dieci anni, ipotizzava ancora un'improbabile e retorico martirio per la causa: « Forse morirò al posto di guardia.... ».

Questi esempi non lo seducevano, né credeva a una musa monocorde dedita alla celebrazione delle dighe e delle ciminiere. Si attribuì un compito di generazione: ricuperare al socialismo le vibrazioni più disperse e rarefatte della sensibilità, cogliere atmosfere più sottili e quasi ineffabili per ritrasmetterle alla gioventù del suo paese. Egli non accettava come de-

---

(1) Cfr. a pp. 57-58: Mihai Beniuc — *La vita dalla vita* — Antologia poetica a cura di Dragos Vranceanu e Elio Filippo Accrocca e una traduzione di Salvatore Quasimodo; presentazione di Rafael Alberti e un saggio di Nicolae Tertulian - Edizioni Rapporti Europei, Roma 1964.

finitivo l'abituale ed autocompiaciuto accoppiamento tra il sostantivo «proletario» e l'aggettivo « rude ». Se il comunismo era un nuovo umanesimo, esso doveva pure accogliere tutte le gamme della delicatezza, le luci della fantasia, del sogno adolescenziale. L'uomo nuovo del socialismo doveva essere più ricco dei borghesi. Volle fare ai compagni il dono della lirica.

La morte precoce (ed aveva cantato: « Lo so, mia madre si diceva / che sarei nato sotto una buona stella...») ha alimentato il mito di Labis nella gioventù romena, che gli ha intitolato non solo i circoli di cultura, ma anche una moda, un atteggiamento nei confronti della vita: « alla Labis ». Si potrebbe tentare un raffronto con James Dean, che rappresentò un modello di rottura per la gioventù d'America presso a poco nello stesso periodo: da una parte un poeta, dall'altra un attore; uno morto sotto il tram, l'altro schiantato dalla sua fuoriserie e ciascuno, in questo, simbolo d'un diverso tipo di economia; entrambi segnati da una esasperazione della sensibilità, chiusi al mondo degli adulti ed entrambi in possesso dei mezzi espressivi più congeniali per il loro paese (il libro ha oggi in Romania una diffusione enorme, forse anche come rifugio alla monotonia del mercato e della vita socialista).

Dalla riconquista del lirismo si passa nel 1966 (e ci vogliono dieci anni dalla prima sortita di Labis) a quella dell'elegia con il volumetto *Unsprezece elegii* di Nikita Stanescu, un poeta nato nel 1933 e già apparso con precedenti raccolte nel 1960 *(Il senso dell'amore)*, nel 1964 *(Visione dei sentimenti)* e nel 1965 *(Il diritto al tempo)*. L'elegia è, per definizione, un componimento lirico mesto e doloroso, una lamentazione, e col solo titolo *Undici elegie* Nikita Stanescu si poneva in una posizione provocatoria verso la censura e l'orientamento critico ancorato al realismo socialista, che esige una visione finale ottimistica del mondo. Il diritto al pessimismo e all'infelicità rappresentava dunque un nuovo obiettivo da raggiungere contro lo schematismo della vecchia generazione comunista al potere. I tempi cominciavano peraltro ad essere maturi: la vittoria fu strappata senza difficoltà eccessive. Ma la poesia di Stanescu tocca anche altre zone non ricoperte dalla concezione marxista. Essa ha a tratti l'oscurità voluta di certo *trobar cluz* dei trovatori e del dolce stil novo, dietro cui si nascondevano in chiave i simboli esoterici delle venature eretiche ghibelline. Ecco un esempio dalla *Elegia ottava, iperborea:*

> *«...Iperborea, zona mortale / dei grandi capi dell'intelligenza / luogo di nascita dei bambini di pietra / di cui sono scolpiti solo i santi...» (2).*

dove è evidente, accanto all'assunzione del mito nordico-ario, a qualche nozione non superficiale sulla simbologia mistica e esoterica della pietra, la influenza di Mircea Eliade e dei suoi studi sugli archetipi magico-religiosi. L'ermetismo, di fronte a cui i censori della vecchia guardia scrollano la testa rimpiangendo una poesia più adatta al popolo ed al « grande sforzo

(2) Cfr. il numero speciale dedicato alla giovane poesia romena da *Le journal des poètes*, Bruxelles, maggio-giugno 1967: due elegie di Stanescu da p. 21 a 23.

per l'edificazione socialista », cela, ma in forme abbastanza scoperte, la nuova eresia al dogma marxista, il ritorno a una confusa ricerca della spiritualità. Queste fioriture della gnosi sul ceppo marxista hanno una parziale spiegazione in alcuni filoni della poesia romena degli anni '30 (Lucian Blaga, Ion Barbu) a cui i giovani si vanno riattaccando.

La nuova generazione intellettuale parte alla cieca, da una educazione che si presumeva chiusa. Si sviluppa nel periodo in cui per accedere alla università viene richiesta una « origine sana », cioè una comprovata discendenza da genitori operai o almeno contadini poveri. Per diversi anni i figli della vecchia borghesia sono esclusi dagli studi superiori per evitare che portino nella futura classe dirigente lo scontento, i rimpianti, i rancori ed i confronti della classe spodestata. I giovani poeti vengono così pescati dal fondo dei villaggi, tra i ragazzi più svegli, più brillanti, a cui la rivoluzione consegna il privilegio di studiare. Spesso sono anche fisicamente marcati dai secoli di stenti che gravano sulle loro spalle strette: piccolini, magri, con tutti i tratti della razza dei poveri quale noi ritroviamo nel nostro meridione, appartengono talvolta alla prima generazione che porta non soltanto la cravatta, ma le scarpe.

Il regime ha aperto loro orizzonti che più difficilmente si sarebbero dischiusi in altri tempi, nell'epoca di Dio ed in quella del re. Ma, giunti alla cultura, la vogliono intera. Resi « felici » vogliono poter essere anche tristi, come lo erano i borghesi. Forniti di una visione « scientifica » del mondo, il materialismo storico e dialettico, vogliono la loro parte di mistero. Non è ancora costruito il paradiso terrestre del proletariato e già si morde un'altra volta il frutto proibito. Educati all'ateismo, i figli della rivoluzione non sanno di cercare Dio, ma già a tastoni si avvicinano a qualcosa che possa in qualche modo somigliargli. Fra le tante strade della Provvidenza non è escluso ve ne sia qualcuna che passi persino attraverso l'eresia.

Nel 1968 esce finalmente, dopo due anni di contrasti in sede di censura, l'opera più ricca e problematica della destalinizzazione culturale in Romania, il dramma *Iona* di Marin Sorescu, libera rielaborazione di un soggetto biblico.

* * *

D'origine contadina, nato nel 1936 in un villaggio dell'Oltenia, Marin Sorescu ha seguito i corsi alla facoltà di filosofia di Iassy, dopo aver frequentato alcune classi in un collegio militare, non per vocazione al mestiere delle armi, a cui anzi si sottrae « marcando visita » appena gli è possibile, ma per sopravvivere alle tremende carestie del dopoguerra. Inizia la sua attività come giornalista lavorando nella redazione del settimanale letterario *Luceafarul*, dove a volte per divertimento compone delle poesie parodistiche rifacendo lo stile di poeti classici o affermati. In quel gioco c'è già più che una brillante vena imitativa: una forza reale d'espressione e un mondo vi si nasconde dietro, quasi per pudore. Il poeta e italianista Dragoș Vranceanu, letterato maturo da poco riemerso dopo le personali vicissitudini del periodo staliniano, lo incoraggia sulla via d'una produzione originale, sua. Il primo volume di versi pubblicato, *Solo tra i poeti*, è del 1964

Segue *Poesie* nel 1965 e *La morte dell'orologio* nel 1966. Ora lavora in uno studio cinematografico e come autore drammatico ha scritto, oltre a *Iona*, due testi tragicomici: *Ci sono dei nervi* e *La mia lupa.*

La poesia di Sorescu ha incontrato rapido successo per la sua immediatezza comunicativa ed il coraggio delle allusioni, che il pubblico raccoglie coll'entusiasmo proprio dei popoli compressi dalla storia. Sorescu ha qualche punto di contatto con Palazzeschi, con Prevert, con Morgenstern, per un comune gusto di esprimersi nelle forme un po' grottesche, appunto il *Galgenhumor* morgensterniano (progenitore è Heine), che la scuola surrealista ha esasperato sino all'inflazione. La poesia balcanica ne è invasa. Ma Sorescu rimane nella sua intenzione un realista e la situazione storica, assai più dell'estrazione familiare, lo rende poeta popolare. Le sue ambiguità o le iperboli sono soprattutto astuzie, subito raccolte. Il suo surrealismo rasenta la beffa picaresca, non è esausto preziosismo culturale. Ogni frase poetica, ogni giro di parole, evoca varie associazioni di idee che coesistono in contrasto, esprimendo una realtà polivalente, la quale non solo varia a seconda che sia vista con gli occhi del censore o con quelli dei giovani anticonformisti, ma è effettivamente varia, contraddittoria anche in se stessa, per una intenzionale affermazione metafisica.

Il manifesto della sua poesia e l'ansia della sua generazione potrebbe essere riassunto in *Atavismo:*

> *«Guardare alla finestra è divenuto un tic, / Tutti stanno guardando alla finestra. / Si legge, si lava, s'ama, si muore, / E di tempo in tempo ci si precipita / A guardare alla finestra.*
> *Ma che volete vedere? / Che cosa seguite con lo sguardo? / Lasciate perdere, chi doveva venire è già venuto, / Chi doveva partire è già partito, / Chi doveva passare sotto il vostro naso è già passato. / Chiudete le persiane, / Serrate le imposte, / Riprendete la vostra tensione.*
> *Dopo aver visto tutto, piogge, guerre, / Sole, talpe, avvenimenti, / Ripetuto sempre tutto uguale, / L'umanità non crede più desiderare seriamente / Di vedere ancora qualche cosa. / Eppure eccola lì incollata alla finestra, / Con un vuoto negli occhi» (3).*

Ciascuno l'interpreti a suo modo. Cosa guarda, cosa aspetta l'uomo? Questa attesa messianica è giustificata dal poeta o schernita come un riflesso atavico che non ha più senso? E' una semplice angoscia esistenziale o una promessa che nessuno sa dimenticare? E quale è il posto della rivoluzione in queste immagini di vita inappagata e tesa? Attraverso di esso Sorescu riesce ad evocare una folla di emozioni d'una precisione soffocante; e tuttavia alla fine non sapreste dire nemmeno con certezza se la sua poesia sia ottimista o pessimista, sconsolata oppur colma, nonostante tutto, di speranza: arriverà!

Un dato solo emerge, senza equivoco. Ed è che gli atteggiamenti essenziali, i moti costanti dell'animo umano, riaffiorano quasi inalterati dopo il breve diluvio delle presuntuose soluzioni mondane. Ed al primo spira-

---

(3) Loc. cit. e Marin Sorescu — *Poeme* — Editura pentru Literatura - Bucarest, 1967, p. 121 *(Atavism).*

glio di libertà, la letteratura li riflette. Lo si intravvede anche in questa inizialmente ironica e poi quasi convinta poesia sulla *Preghiera:*

« Santi, / Prendetemi fra voi / Magari come figurante.
Voi siete vecchi, voi, / Forse incominciano a farvi male gli anni, /
Dipinti sulla vostra figura / In tante tappe.
Permettetemi di adempiere / Alle necessità insignificanti / Delle nicchie e degli altarini.
Potrei, per esempio, / Mangiare un po' di luce / Alla Cena del miracolo, / E soffiarvi sulle aureole / Quando la messa è finita.
E, di tanto in tanto, / A distanza di mezza parete, / Mettermi le mani a imbuto sulla bocca / E urlare, una volta pei credenti /
E una volta per i miscredenti: / Alleluia! Alleluia! » (4).

Anche qui, come separare un fondo di nostalgia dalla disinvoltura irriverente? Si oscilla da una interpretazione di censura, ironica ed agnostica, ad una evocazione finale di parole sacre, quasi dimenticate, e allo improvviso ricordate, urlate, per chi, per che cosa? Per i credenti, appunto, o per i miscredenti? Ed a che vale riesumare un linguaggio liturgico perduto, se non per giocare almeno sulla demagogia di antichi sentimenti?

Sia morbosa, sia di convenienza, c'è nei giovani poeti romeni una attrazione per ora appena percepibile verso un ritorno a temi o anche solo risonanze di tipo religioso. Essa si giustifica attualmente come una ricerca dello « specifico nazionale » e del folklore. Non è molto, ma esprime una tendenza. La politica di autonomia nazionale propugnata dal nuovo capo del comunismo romeno Nicolae Ceausescu ha spinto la cultura verso la rivalutazione delle radici latine e contadine in cui la religione ha gran parte. Il passaggio dall'operaismo, nato ieri ed ancor privo di radici, alla più vasta base di un populismo nazionale che saldi al regime le campagne con il loro cuore antico, provoca una diversa, più affettuosa, valutazione delle tradizioni e di quella parte del costume religioso, magari ancora impastato di residui pagani, che è inseparabilmente congiunta col folklore. In questo senso, il primo passo dei giovani comunisti costituisce quasi uno scavalcamento « a destra » dei più profondi e autentici valori cristiani, a quali, dopo una fase di negazione totale e anche violenta, persecutoria, in nome del marx-leninismo e della rivoluzione, si offre una sorta di benevola riabilitazione in chiave estetizzante e nazionalistica, che ricorda analoghi atteggiamenti di d'Annunzio « francescano », di Barrès (*La colline inspirée* e *La Grande Pitié des Églises de France)*, di Maurras al tempo stesso tendenzialmente ateo e patriotticamente devoto di santa Giovanna d'Arco, più « cattolico e romano che cristiano ». Il riferimento vale, beninteso, a condizione che se ne comprenda il limite: il nazionalismo decadente accentuava certi spunti di esibizionismo religioso, mentre la nuova tendenza nazional popolare romena fa di questi ingredienti un impiego molto sobrio, sfumato, meno plateale e assai più marginale.

Quest'uso del motivo religioso a fini decorativi (in fondo fu suggerito già da Chateaubriand nel *Génie du christianisme)* ha un esempio particolarmente aggraziato in *Zoosophia* di Ion Gheorghe, un poeta nato nel 1935 da una famiglia di contadini del Baragan e che ha contrassegnato co-

(4) Vedi Marin Sorescu - *Poeme,* etc., p. 103 (Rugaciune).

il suo successo la stagione letteraria romena del 1967. In *Zoosophia,* dove si ritrovano puntate satiriche di notevole coraggio contro la Russia e gli slavi, vengono impiegati tutti i ritmi poetici più semplici e più noti del folklore, dalle filastrocche dei bambini nella conta o nel girotondo alle litanie del rito ortodosso. Ma accanto ad una semplice utilizzazione strumentale di ricordi e parole, che col sentimento religioso non conserva parentela più vicina di quanto non l'abbia da noi l'uso snobistico di certi vecchi arredi di sacrestia come mobile-bar, la riadozione di qualche eco chiesatico come elemento di gusto, come appartenente ad un patrimonio inalienabile di bellezza e d'armonia, non solo architettonica o musicale, ma anche nell'equilibrio della vita sociale, da quel punto di partenza può essere un ricupero importante.

Direi che fra i giovani poeti d'estrazione contadina cominci ad affiorare in forme sottilmente morbose una sorta d'attrazione, prima verso estetiche, poi verso sentimenti e dubbi, che in una società ufficialmente agnostico-ateistica sono fattore di nuovo squilibrio (appunto per questo parlo di una paradossale « morbosità » nella rinascente idea di Dio) e di rottura. E non è escluso che l'apparenza dell'ironia, della disinvoltura, della leggerezza, del puro accostamento estetico, costituisce già la copertura di vibrazioni più serie e più profonde, come lasciano del resto chiaramente intendere le venature esoteriche di Nikita Stanescu o una sorta di angoscia esistenziale e metafisica che traspare dai componimenti di Sorescu. Citerò a tale proposito un singolare incubo *(La bocca del gambero),* di tipo apparentemente darwiniano, in cui Sorescu anticipa delle immagini che ritroveremo al termine di *Iona:*

« Quando l'umanità se ne uscì dall'acqua / Piena di melma, d'alghe, di sale, / Sull'altra riva arrancavano, / Uno nuotando sul dorso dell'altro / E scivolando in mare, / Ma saltando coll'onda successiva / Sull'erba — i gamberi.
Gamberi spaventosi, con la rogna, / Pieni di gambe come di verruche, / Verdi di musco e rossi, / Rabbiosamente rossi sulla pancia.
Gli uomini si son messi a marciare / Cercando d'accomodarsi alla luce / Secca del sole, / Diversa dalla luce dentro l'acqua. / I gamberi si sono messi a correre / Nella direzione opposta, / Battendo il ritmo con i loro trampoli sul globo / Come sul petto d'un uomo abbattuto.
Un giorno i primi uomini si sono incontrati / Con i primi gamberi, / Ciascuno col suo. / Furono presi sottobraccio / E trascinati dallo stagno marcio al mare, / Di ritorno ai luoghi dov'erano già stati / (Gli occhi loro se li ricordavano bene / Dalle loro lacrime in forma di tumulo), / Ma per i gamberi erano davvero / Posti nuovi, / Ed essi sostenevano, a buon titolo, / Di condurli avanti.
Solo nell'acqua gli uomini ripresero coscienza, / Ci fu una battaglia di fronte a tutte le creature / E chi riuscì a staccarsi / Dalle tenaglie di ferro rugginose / Uscì esausto alla riva, / Pieno di melma, d'alghe e sale.
Respirando fondo si rimisero in marcia stanchi, / Ma ecco sull'altra riva / Furtivi, dall'ombra fangosa del pianeta, / apparire gamberi tremendi, / In marcia nella direzione opposta » (5).

(5) Op. cit. p. 139 *(Gura racului).*

Sorescu coltiva a bella posta degli equivoci verbali, che hanno un effetto epidermico non indifferente. Basta un riferimento al colore dei crostacei, alla loro pancia rossa da gamberi bolliti, per suggerire l'idea di una satira contro lo stalinismo, contro l'illusione d'andare avanti ritornando indietro addirittura a condizioni zoologiche preumane, quando i primi esseri viventi non avevano ancora abbandonato l'acqua. Ma questo caleidoscopio di impressioni aperte, che ciascuno si guarda e si rigira a suo piacere, non s'arresta a un livello così elementare. Si presta evidentemente anche allo scherzo (quale censore oserebbe riconoscersi, da indizi così labili, in un gambero? quale polemica rigorista si potrebbe aprire su questi versi, senza coprire di ridicolo l'accusa?), ma c'è molto di più: il senso ciclico della tragedia umana, di una lotta continua con la materia bruta, con la stupidità, di una cosmogonia incompiuta, dove nascere è dolore e morire è rinascere ed ogni liberazione ricaduta, ogni progresso ritorno.

Gli stessi burocrati di mentalità conservatrice arroccati negli uffici di censura sembra non si adontino nei confronti di Sorescu per le punzecchiature, per le associazioni di idee un po' impertinenti suggerite dalla sua poesia. Ciò che la censura più volte ha rimproverato a Sorescu è il pessimismo di fondo con cui giudica la condizione umana. Lo stalinismo difende paradossalmente posizioni sane, di buon senso comune, contro il rigurgito « borghese » dell'angoscia nei figli maturati al clima del potere rivoluzionario. Perdute le asprezze poliziesche d'altri tempi, limitato alla sfera concettuale, il contrasto ha aspetti non spregevoli.

* * *

La tragedia in quattro atti *Giona* (6) è un primo punto d'arrivo nella poetica di Marin Sorescu ed una nuova base di partenza verso la riscoperta del mondo come programma di generazione.

Il soggetto è ripreso con molta libertà rispetto alla vicenda biblica, di cui qui manca proprio l'essenziale: il colloquio con Dio, anzi la resistenza a Dio, la renitenza a una chiamata profetica di chiaro significato universalistico, a cui Giona pare volersi sottrarre in nome di una più ristretta concezione etnico-nazionale dell'alleanza. Una parte del dramma di Giona è appunto quella di volere Dio per il suo popolo, in un rapporto non solo particolare, come fu, ma addirittura preferenziale e esclusivista; e di sentirsi quindi ferito alla proposta di portare una parola salvifica a Ninive, nemica di Israele. L'equivoco di Giona, tormentato fra una malintesa fedeltà al giudaismo nazionale e la chiamata divina che, aperta ad altro popolo, pareva contraddirvi, si ripeterà di fronte al Cristo. Da un lato Giona prefigura la morte e resurrezione del Cristo nella sua avventura di tre giorni nel ventre del mostro. Dall'altro anticipa le incertezze e gli errori degli ebrei, incapaci di comprendere il Messia se non in dimensione nazionale, come agitatore zelota.

Marin Sorescu, che pure appartiene alla corrente più impegnata nella

(6) Marin Sorescu — *Iona (Teatru)* — Editura pentru literatura - Bucarest 1968.

rivitalizzazione dello « specifico nazionale » romeno contro la precedente ondata di influenza slava, ha intelligentemente evitata la tentazione di inaridire il discorso in una contrapposizione drammatica tra universalismo (qui il principio di « sovranità limitata » in nome dell'internazionalismo socialista) ed autonomia nazionale, via nazionale al socialismo, che lo avrebbe spinto in una facile schermaglia contro il dio-Mosca. Il rifiuto di questa chiave, che pure gli si offriva con un simbolismo semplice ed efficace e gli avrebbe permesso di giocare sulla battuta, dimostra nel suo impegno propositi di maggiore profondità. Conviene rilevarlo, perché proprio la facilità della sua verve a tratti quasi caratteristica può indurre a volte in qualche errore di valutazione.

Il Giona di Sorescu non parla con Dio; parla con se stesso. E non è un profeta riluttante, ma un qualunque pescatore che, per essere uscito dal solito sentiero battuto, è andato incontro all'avventura, ai guai e ad una allucinante comprensione del dramma esistenziale. E' una parte teatralmente difficile, tutta poggiata sulle doti di un attore solo, che non svolge dei monologhi, ma letteralmente conversa a botta e risposta con se stesso, come capita sovente ai solitari. Del resto proprio Ionesco, che è romeno, ha abituato il pubblico a compenetrarsi nel linguaggio teatrale delle situazioni insolite ed assurde.

Sorescu si fonda dunque su esperienze di teatro già acquisite e ne sfrutta le nuove capacità espressive per trarne risonanze, che un teatro classico, d'azione, non saprebbe dare con eguale varietà di sfumature. Egli tende al realismo, cioè a proporre i temi della attualità storica in cui è immerso il pubblico romeno, ma si giova dell'assurdo per guadagnare altri margini di libertà e lasciar capire cose che altrimenti non potrebbe dire. In altre parole: mentre in occidente il gusto dell'assurdo significa soprattutto che la libertà è diventata vana, che c'è poco da dire proprio nel momento in cui non esiste più nulla di vietato; nell'Europa orientale proprio l'assurdo ha i maggiori contenuti ed è lo strumento di un gioco di destrezza con le proibizioni, per comunicare più di quel che è consentito. I giullari di corte in altri tempi, accentuando la loro stravaganza, usavano già la stessa tecnica per assicurarsi una licenza espressiva vietata ai più potenti ministri e cortigiani.

Vediamo un esempio. Giona mentre pescava è stato inghiottito da un enorme pesce. Si trova nella pancia del mostro e comincia a fare il punto della sua incredibile esperienza:

— Inghiottito vivo o... (esita) morto?
— Dal momento che me ne rendo conto!....
— (Porta altri argomenti) Posso camminare, ecco, posso andare sino a là (avanza in direzione finché scontra al limite).
— (Tornando tranquillamente sui suoi passi) E posso anche andare sino a là (avanza; stesso gioco).
— Posso andar dove mi pare.
— Fare quel che voglio. Parlo.
— Vediamo se posso anche tacere. Tener la lingua a posto (prova).
— No, ho paura. (Resta pietrificato nel mezzo della scena. Pausa) (7).

(7) Op. cit., p. 28.

Questa pantomima tragicomica da noi può essere scambiata per uno dei tanti pezzi del teatro dell'assurdo, dove le frasi più usuali del parlare quotidiano (« Posso andar dove mi pare e fare quel che voglio... ») assumono luci di banalità sinistra in un contesto irreale. Recitata in Romania, cioè in un paese che sta cautamente uscendo dallo stalinismo, le stesse rivendicazioni di libertà in pancia alla balena hanno toni d'una ironia molto più marcata. E la situazione è capovolta: il contesto non è affatto irreale, la pancia della balena può essere agevolmente intesa come l'esperienza da tutti vissuta dello schematismo imposto dai russi e dalla vecchia classe dirigente ad essi troppo ligia, mentre un suono quasi irreale l'hanno le parole « faccio quel che voglio... posso anche parlare ».

Di questi esempi il lavoro di Sorescu è pieno. Nella pancia del mostro arrivano, inghiottiti anche loro, alcuni pesciolini. Così Giona può persino mangiare. E esclama:

— Però, il progresso è il progresso.
— Non si può negare.
— Solamente, ecco, non ci sto mica tanto bene... non abbastanza per assaporarlo veramente, 'sto progresso (8).

Oppure:

— ...Non dico che non ci si stia bene dentro, ci si sta benissimo, ma è talmente umido...
— Che ci si può fare?!
— Ci si può forse opporre?
— Un pesce sta nell'acqua, l'umidità passa anche dentro.
— Anche se ci sono degli uomini dentro!
— (Seccato) Ma perché allora i pesci mangiano gli uomini, se possono offrire solo delle condizioni come queste? (9).

L'indirizzo satirico è evidente. C'è una prevista complicità col pubblico, complicità estesa alla giovane classe dirigente comunista, alle forze montanti che sono molto aperte e ben disposte ad apprezzare il sapere dissacratorio di queste battute. Ma sino a qui restiamo al livello d'un sia pur coraggioso divertimento vendicatore contro i soprusi e i limiti mentali della vecchia burocrazia stalinista ora in fase di sostituzione.

Sorescu mira più lontano. Se il suo linguaggio è destinato a destare particolari risonanze in Romania, presentandosi come un preciso segno di disgelo, di liberalizzazione culturale, la sua ambizione è quella di impostare un discorso di portata generale per l'uomo moderno. L'illusione di libertà colpita nei suoi tratti grotteschi da Sorescu (ci si può opporre! faccio quel che voglio! il progresso è il progresso!) vale anche per noi, direi addirittura che in noi è sotto qualche punto di vista più insidiosa, giacché l'anticomunismo con i suoi comodi confronti ci ha quasi convinti d'esser veramente liberi nella nostra prigione dorata di cambiali, di vizi, di consumi e di tollerabili ingiustizie.

(8) Op. cit., p. 30.
(9) Op. cit., p. 41-42.

Non a caso, ripetiamo, ciò che nel contesto d'un paese comunista è realismo, dai noi assume le colorazioni dell'assurdo. La maggior costrizione desta e tiene vivi come duro privilegio stati di coscienza, che da noi vengono ottusi nel « benessere ». E la contestazione che ci sembra così ovvia in casa d'altri ci riempie di virtuosa e indignata meraviglia quando tocca la routine a cui siamo abituati. Riconoscersi immediatamente in Giona, come esseri inghiottiti dalla storia, è segno drammatico d'una sofferta costrizione esterna; ma l'incapacità a riconoscersi nell'avventura di Giona è segno d'una debolezza di riflessi preoccupante: l'integrazione nel sistema si è già trasformata in torpore spirituale, in indifferentismo morale.

Il Giona di Sorescu, con una licenza fantastica un po' macchinosa, passa attraverso il ventre di tre pesci: ogni volta uno più grosso divora il precedente con il suo prigioniero incorporato, quasi a simbolizzare la progressività di una oppressione destinata a assumere forme sempre più avvolgenti e planetarie. L'immagine, come al solito, è aperta a più significati, dalla possibile allusione storica alle grandi invasioni che hanno sommerso a più riprese il popolo romeno, alla visione ciclica dei destini del genere umano. Sulla scena, secondo Sorescu, l'interprete di Giona da un quadro all'altro potrebbe anche cambiare, per sottolineare che il personaggio appartiene ad ogni tempo, che ogni generazione ha un Giona nel suo seno per ripetere ogni volta « l'esperienza della morte primordiale nella pancia del mostro e quindi del rinascere: la morte esiste e la morte non è nulla» (10).

Il dramma acquista veramente tutto il suo peso nel momento in cui Giona riesce a emergere dal ventre dell'ultimo mostro aprendosi un varco col coltello e vede apparire all'orizzonte nuovi immensi ventri lontani di mostri in attesa. Ritorna l'incubo finale che abbiamo già notato nella poesia dei gamberi. La libertà non ha risolto nulla, è solo una prigione un po' più vasta:

> *— (Meditando) Il problema è se si possa mai uscire da qualcosa una volta che si è nati...*

Soprattutto non esistono soluzioni politiche ai problemi della condizione umana. Proprio il momento della liberazione mondana è quello in cui tutti i nodi interiori si stringono e la disperazione si fa più minacciosa:

> *— Sono come un dio che non sa risuscitare. Tutti i miracoli gli sono riusciti, la venuta in terra, la vita, la morte stessa, ma una volta nella tomba non è più capace di risorgere...*
> *— Perché noi, gli uomini, è la sola cosa che desideriamo: un esempio di resurrezione. Poi rientreremo tranquilli a morire decorosamente, umanamente entro di noi (11).*

Questi sono, per Sorescu, dei richiami a Nietzsche, alle teorie della morte di Dio: l'uomo è un Dio che muore. Il Giona moderno è tormentato dalla nostalgia del Dio scomparso, tanto da confondersi con lui e cercarlo entro se stesso. E riparte per l'eternità uccidendosi, « perché è trop-

(10) Appunti da una conversazione con Sorescu.
(11) Da *Iona*, op. cit., pp. 59-60.

po duro essere soli », perché nella morte s'illude di ritorvare se stesso integro e vero. E' l'ultima battuta:

— (Morendo) Ecco, di qua, forse ci saranno meno mostri.

* * *

Scritto nel 1966, *Iona* venne impaginato tre volte nella rivista *Luceafarul* e tre volte di nuovo scomposto per disposizione di censura. Le obiezioni riguardavano il finale: i burocrati hanno insistito due anni con Sorescu per farglielo cambiare con un lieto fine. Poté essere pubblicato intatto sempre da *Luceafarul* nel gennaio del 1968. Nel luglio successivo il dramma è comparso come volumetto. L'interesse della critica si è manifestato già sul testo, come lettura (12), senza attendere la rappresentazione, ritardata dalla censura come ultima linea di resistenza del buon senso conformista. In novembre Marin Sorescu è stato eletto nel direttivo dell'unione scrittori della repubblica socialista romena, una carica pubblica importante (l'unione scrittori è una delle grandi organizzazioni che formano con il partito comunista, i sindacati, gli organismi giovanili, le rappresentanze delle minoranze etniche, eccetera, il fronte nazionale presieduto da Ceausescu e che ha uno scrittore come vice presidente), senza che fosse ancor riuscito a far rappresentare il suo lavoro, peraltro già richiesto dal *Teatru Mic* (« Piccolo Teatro ») di Bucarest, con la parte già assegnata all'attore George Constantin e la regia riservata a Penciulescu, direttore dello stesso teatro.

Questi dettagli di cronaca possono servire a dare il quadro dei contrasti di tendenza in Romania. Essi si svolgono attualmente nell'ambito del regime e non provocano reazioni esasperate né d'opposizione, né di repressione. Il disgelo ha una sua progressione lenta, costante, controllata ed autocontrollata. La censura, dominio dei vecchi burocrati di partito che oppongono una sorta di resistenza passiva alle giovani forze montanti col favore di Ceausescu, appare dominata da preoccupazioni prevalentemente moralistiche o di puro conformismo difensivo dell'ordine sociale: un riflesso autoconservativo comune a tutte le classi dirigenti, senza distinzione di regime.

Nel suicidio di Giona, per quanto collocato (quindi disinnescato dall'autore stesso) in una atmosfera metafisica, simbolica, non emotivamente contagiosa, c'è quasi un inconsapevole preannunzio della tragedia cecoslovacca e dei roghi di Praga. I veri poeti sanno cogliere nell'aria ciò che sta per accadere. E persino i veri censori, nel loro schematismo semplicistico, intuiscono confusamente ciò di cui più debbono temere. Da una parte c'è una rozza formula della salute. Dall'altra l'ansia di ricerca della verità rompe gli equilibri e non può quasi evitare, in alcune fasi di passaggio, d'essere malsana od apparire tale. La leggenda del Grande Inquisitore di Dostojevskij aveva già disegnati questi antagonismi.

GIANO ACCAME

(12) Vedi ad esempio: l'articolo « *Iona* » di Alexandru Ivasiuc su « *Contemporanul* » del 23 febbraio '68; « *Iona si epoca sintezei* » dello stesso Ivasiuc su « *Teatrul* » dell'aprile '68; « *Iona si specificul national* » di Nina Stanculescu su « *Contemporanul* » del 25 ottobre '68 (cortesemente segnalati dall'addetto culturale dell'ambasciata di Romania a Roma).

IGNOTO DEO (2)

Eternità ed eterno ritorno nella filosofia di Nietzsche

« Chi è dunque colui che nega il cristianesimo? » è la domanda che Nietzsche si pone avendo in vista le mezze misure dell'ateismo moderno e, parrebbe quasi, il futuro di una teologia vaneggiante circa la morte di Dio.

Ora la domanda può essere facilmente ribaltata: è credibile il Nietzsche che si proclama apostata radicale, per edificazione e nutrimento delle pigrizie longeve della nostra cultura? O non è piuttosto il caso di concedere un minimo di credito alle indicazioni del Nietzsche delirante che firma « Ecce Homo » intrecciando, come in un enigma, i nomi di Cristo e di Dionisio?

Di un altro Nietzsche, a dire il vero, la cultura europea ha cominciato a sospettare l'esistenza poiché Thomas Mann ha dimostrato che l'etichetta « inventore del superuomo nazista », applicata a Nietzsche, è una volgarità nazista, stoltamente avallata dalla sorella di Nietzsche e da una pubblicistica annebbiata dalle esigenze della propaganda bellica.

Purtroppo la riabilitazione compiuta da Mann ha un prezzo troppo alto: la sottoscrizione dello schema irreale e falsificante del «Doctor Faustus», dove Nietzsche è buttato nella parte delle virtù nichiliste (del « niente » sartriano, si potrebbe quasi dire); e, quel che è peggio, dove Hitler rappresenza la natura « stupida e maligna ». Una dialettica che trasforma il mite filosofo in un asceta nirvanico: lo assolve dalle colpe naziste ma gli attribuisce il falso merito dell'odio contro la vita. In ultima analisi: consegna Nietzsche a quello che è stato l'autentico genio del nazismo: il mito romantico della purificazione e del crepuscolo incendiario: quanto Nietzsche più fieramente aborriva come vampirismo e vizio contro la vita.

La dubbia immagine del Nietzsche ateo e nazista è così raddoppiata dal negativo sviluppato da Thomas Mann.

Il problema rimane quindi aperto, nei suoi termini paradossali: una filosofia che è poetico canto d'amore alla natura e alla felicità come ordine e fine della storia; un filosofo che si proclama apostata e distruttore; una cultura che lo segue passivamente, sorda al canto di Nietzsche quanto sensibile alla sua auto-calunnia.

Ecco dunque un'ipotesi di lavoro: la comprensione di Nietzsche può iniziare solo dalla totale messa in parentesi di quello che su Niezsche hanno scritto i critici e gli eruditi, vale a dire dal Nietzsche scrittore e non dal Nietzsche incoerente giudice della propria opera.

Ora l'essenziale verità del Nietzsche scrittore, è quella che ha intuito d'Annunzio: il paganesimo che possiede una fede ignota ai pagani, la fede nel progresso e nel fine della storia, nella « terra futura ».

E' dal dato di questa fede che deve iniziare il discorso su Nietzsche,

ché l'idea della bontà del mondo e del suo ultimo trascendente fine è la ragione per cui Nietzsche ributta il cristianesimo.

Qui risiede la legittimità del dubbio circa la reale apostasia nietzschiana nel fatto che è un'apostasia senza ragione reale. Il cristianesimo è la religione che annuncia agli uomini un nuovo cielo e nuova terra e Dio come perfetto sole: l'eskaton come fine della storia e però la sottrazione di tutte le tormentanti aporie del panteismo pagano; l'inveramento della sfera parmenidea e l'inveramento del fiume di Eraclito. In altri termini: il superamento di quel problema degli opposti (finitezza-eternità) che sta a capo della filosofia di Nietzsche. E tuttavia: dinanzi al nome cristiano Nietzsche indietreggia e ripudia. La sua opera, anzi, è come la scultura del grande « no » al Cristo: nessuno, prima di lui, aveva negato con tanta passione.

Ma nessuna passione era stata così radicalmente immotivata.

La spiegazione di questo paradosso è che il criterio con cui Nietzsche giudica il cristianesimo dipende, per intero, dalla cultura tedesca dell'epoca, cultura che misurava la fede cristiana sul metro della eresia luterana e quindi di una religione intesa a svalutare la natura affermandone una satanica autonomia.

A causa di un così radicale travisamento dell'idea cristiana Nietzsche identifica la vera fede con la negazione del giudizio biblico sulla bontà del creato e con incrollabile sicurezza afferma:

> « *"Per il puro tutto è puro". Così dice il popolo. Io però vi dico: per i porci tutto è porco. E' per questo che i cervelli balzani e i colli torti, ai quali pende torto anche il cuore nel petto, predicano: il mondo è un mostro di fango. E infatti tutti costoro hanno il cuore immondo* » (1).

E non c'è dubbio che questa sia una grande verità: nella Bibbia (Gen. I, 4 e ss.) è Dio stesso che predica la bontà di tutte le cose create e (Gb. XL, 7 e ss.) rivela agli uomini la armonia dei viventi. E' necessario quindi pensare che l'affermazione « il mondo è un mostro di fango » se non è un'affermazione di tipo ateo è almeno una negazione di quanto la fede cristiana afferma. Ma, agli occhi di Nietzsche, questi malinconici odiatori del mondo non sono gli atei o i traditori del cristianesimo: sono i veri cristiani. In tal modo i cristiani sono ammassati nel fascio di coloro che sono fedeli alla religione e alla filosofia del niente e, naturalmente, associati ai maestri del nichilismo contemporaneo, Schopenhauer e Wagner.

A questo riguardo è esemplare un brano famoso dello « Zarathustra », dove i cristiani sono descritti come odiatori della terra, e però assimilati al tetro ideale che incombe sul « Parsifal » wagneriano:

> « *vi scongiuro o miei fratelli: restate fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene. Sono avvelenatori. Sono disprezzatori della vita, moribondi, avvelenati*

(1) Federico Guglielmo Nietzsche: « Così parlò Zarathustra », p. III, « Delle tavole vecchie e delle nuove ».

essi pure. La terra ne è stanca. La cosa più orribile è oltraggiare la terra e pregiare di più le viscere dell'imperscrutabile che il senso della terra » *(2).*

E non solo: soggiogato dalle opinioni dei contemporanei, Nietzsche indica nei cristiani i nemici irriducibili del corpo, gli asceti che scelgono Dio come torturatore e distruttore del corpo, una specie di anti-materia e di anti-essere.

Egli scrive:

« *chiamarono dio ciò che si opponeva a loro e provocava sofferenza... non hanno saputo amare il loro dio altrimenti che crucifiggendo l'uomo* » *(3).*

La religione contro cui Nietzsche si scaglia con tanta violenza non è il cristianesimo, e una conoscenza anche solo occasionale della più alta mistica cristiana (poniamo la mistica tutta creaturale di san Francesco o la mistica dei « desideri più grandi dell'universo » di santa Teresa di Lisieux, misura l'abisso che divide l'ascetica cristiana dal masochismo contro cui Nietzsche si batte con tanto giusto accanimento.

Questo è dunque l'errore che sta alla base dell'apostasia di Nietzsche: di non aver compreso come i fenomeni di tipo nirvanistico, che la superficialità di un ateismo a livello carducciano ha incluso nella storia della cultura cristiana non sono altro che manifestazioni di anticristianesimo, irruzioni di quella ultima e suprema eresia che è l'odio del creato.

Su questo problema il testo paolino (I Tim., IV, 1 ss.) è di una chiarezza assoluta: l'odio del mondo, vorremmo dire la sartriana « nausea », è la più compiuta manifestazione dell'odio contro la fede:

« *lo Spirito dice chiaramente che negli ultimi tempi vi saranno di quelli che abbandoneranno la fede per seguire spiriti seduttori e dottrine diaboliche, ingannati da ipocriti e impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza, i quali prescrivono di non sposarsi e di astenersi dai cibi che Dio ha creato per essere presi con rendimento di grazie dai fedeli e da coloro che hanno conosciuto la verità. Tutto ciò che Dio ha creato è buono e niente deve essere rigettato, purché si prenda con azione di grazia* ».

Non è chi non veda che l'eresia condannata da san Paolo è il perfetto identico dell'oltraggio alla terra contro cui Nietzsche insorge, vale a dire il modello di quelle dottrine nirvaniche che Nietzsche aveva deriso nella filosofia di Schopenhauer e di Wagner: la spiritualità della tristezza che è del tutto estranea alla fede cristiana, la quale, appunto, fin dagli inizi condanna le maledizioni sul creato e gli ascetismi gratuiti che ad esse sono conseguenti. Tanto che la Chiesa ha sostenuto la sua lotta più drammatica proprio contro le varie forme dell'eresia gnostica, la materia disputata

(2) Id., id.: « Prologo di Zarathustra ».

(3) Id., id.: « Dei preti ». Cfr. anche la parte conclusiva di " Ecce Homo ", dove il cristianesimo è giudicato come scoperta dell'antinomia uomo-Dio.

essendo il giudizio cristiano sulla fondamentale bontà del creato e però l'assoluta credibilità del mistero dell'incarnazione. Dato infatti un giudizio di malignità sul creato non ha più senso dire che Dio si è fatto creatura per amore o almeno che non ha più senso dire che Dio è amore, ché l'amore non può assumere il male come propria veste.

Si deve quindi a una lacuna culturale tanto profonda quanto sproporzionata al genio di Nietzsche, se la sua opera è affetta da endemico anticristianesimo. E tuttavia: si deve a questo inspiegabile equivoco, a questa radicale incomprensione della Scrittura (di cui peraltro Nietzsche fu assiduo lettore) il più rilevante contributo moderno alla crescita della filosofia della storia: l'acquisto dell'unità di misura necessaria per tracciare un invalicabile confine tra l'escatologia come sapienza cristiana circa un ordine del creato alla perfetta felicità e libertà e il resto decaduto dell'escatologia, quell'utopismo vuoto e indefinito che la filosofia contemporanea sta dando al consumo della disperazione.

Gli è che l'unità cui Nietzsche rapporta ogni tensione umana al più che umano è l'eterno, vale a dire l'unico fondamento possibile della perfezione. Per questo Nietzsche possiede, come nessun altro fra i contemporanei, il senso della storia come progresso verso la consumazione di tutti i limiti e poteri mondani e però un concetto di « utopia » che è irriducibile a quello esibito dall'ateismo. Prova ne è che l'ateismo contemporaneo di Nietzsche guardava al futuro come pienezza della città umana, come consacrazione del finito e, in ultima analisi, come scacco dell'istanza libertaria. Infranta la unione con l'eternità l'utopismo ottocentesco limitava il suo problema alla crescita indefinita dell'immanenza e però affermava coerentemente che la società umana è la totalità e pienezza dell'uomo: l'imperfetto è la suprema perfezione dell'imperfetto. E con questo si contraddiceva come ideale di perfezione, cioè poneva il seme di quello sviluppo coerente di sé che è la filosofia dello scacco: se l'assoluto è contingente, il potere dell'uomo sull'uomo è una necessità, un ingranaggio, un « sacro », ma un sacro inteso come inutile immolazione dell'uomo. Vogliamo dire che all'utopismo affermante che l'uomo è l'essere supremo dell'uomo è perfettamente speculare l'anti-utopia affermante che l'uomo è una passione inutile, un vuoto progetto di libertà.

Ora il patto che Nietzsche stringe con l'idea dell'eternità è altro da tutto ciò, è un principio che si sottrae alla spirale della dialettica utopistica: affermando l'eternità Nietzsche afferma la necessità della consumazione del potere e il ribaltamento dello scacco.

Certo: questo Nietzsche crede di affermarlo contro la fede cristiana, cioè contro il supposto masochismo cristiano. Data la sua definizione della fede cristiana come odio dell'uomo, è perfettamente coerente che egli pensi ai cristiani come ai servitori della tirannia, cioè a coloro che vivono per accrescere il potere dello stato, questa essendo peraltro l'immagine che gli offriva la cultura protestante dell'epoca.

Ma le parole del suo anticristianesimo, alla fine, suonano a condanna di ciò che più violentemente si oppone al cristianesimo, appunto la statolatria e la disperazione che ad essa è coerente.

Così il colpo che egli crede di vibrare contro il cristianesimo ricade sulle

filosofie e sulle musiche dell'avvenire. In breve: sui sistemi che oppongono l'indefinito all'eterno.

> « *Babel del bene e del male: questa io ve la rivelo come divisa dello stato. In verità questa divisa significa la volontà di morire. E' un segnale che accenna sinistramente ai predicatori della morte* ». (4).

E' chiaro che scegliendo questa posizione Nietzsche nega implicitamente anche la propria apostasia: predicare infatti che la religione dello Stato è, in qualche modo, un culto della morte e del male significa possedere il più alto e vero concetto della morte e del male: il male come indefinita volontà di essere il proprio limite e la propria sofferenza e quindi il male come rifiuto di Dio.

Nietzsche è grande e immortale proprio per questa intuizione: per aver capito che l'utopismo moderno, in quanto è privo del sostegno dell'eternità, in tanto è una religione di morte. Rifiuti della morte, egli definisce i fedeli di questa utopia:

> « *Tutti siamo inariditi e se il fuoco cade su di noi ce ne andremo in cenere. Sì, noi abbiamo stancato perfino il fuoco. Tutte le fontane sono secche per noi, anche il mare si è ritirato. Tutto il suolo vuol sprofondare, ma l'abisso non vuole inghiottirci. Ah, dove esiste ancora un mare dove ci si possa annegare? Così suona il nostro lamento al di sopra delle piatte paludi. In verità noi siamo troppo stanchi per morire: ora vegliamo e continuiamo a vivere nei sepolcri* » (5).

D'ora in avanti la filosofia di Nietzsche è un generoso e tormentato tentativo di rispondere all'invocazione dell'angoscia moderna. Non c'è ombra di dubbio, su questo: egli ha il sentimento di una profezia velata e però dentro di sé abbagliante, come la follia che Platone dice esser dono del dio.

E' così che egli fa dire al suo Zarathustra:

> « *preparate un buon pranzo, fratelli. In questo modo penso di espiare l'angoscia. L'indovino deve mangiare e bere al mio fianco. E, in verità, io gli mostrerò un mare dove potrà annegare* » (6).

Qui siamo nel pieno dell'enigma nietzschiano, là dove l'ironia oggettiva e la pura verità lavorano alle spalle del malinteso e della contraddizione.

Il mare di cui Nietzsche parla è, infatti, l'eterno ritorno di tutte le cose, l'infinito ripetersi del divenire. In altre parole: la ripresa del mito mediante cui la paganità tentò di dirimere il mistero dell'universo. Una risposta adeguata all'anticristianesimo « posizionale » di Nietzsche, dunque, ma non al problema dell'eskaton, che comanda lo svolgimento del pensiero nietzschiano.

Eskaton infatti è superamento del divenire, è l'essere innalzato oltre

---

(4) Id., id.: p. I, « Del nuovo idolo ».

(5) Id., id., p. II, « L'indovino ».

(6) Id., id., p. II, « Della redenzione ».

i limiti e le pene che sono nel tempo. E' il cosmo che riceve la realtà metacosmica, il trascendimento di tutte le determinazioni possibili pur rimanendo se stesso; in breve: sono i nuovi cieli e la nuova terra di cui parla l'Apocalisse: il mondo che riceve Dio e quindi riceve una realtà che lo sottrae ai dilemmi morte-vita, schiavitù-potere, povertà-ricchezza, eccetera. La prova di questo è che neppure il concetto di fine del divenire storico esisteva fintanto che il cristianesimo rivelò le supreme ragioni dell'essere finito, e cioè l'al di là dell'essere, Dio « più che essere » e però come fine e suprema vivezza dell'essere. Da qui e solo da qui ha potuto realizzarsi la composizione degli irriducibili della filosofia: l'esigenza metafisica che riguarda all'essere come pienezza e l'invicibile sentimento del tempo che muove questa pienezza e la fa sembrare come commista col niente. La rivelazione spiega appunto il mistero di questo « niente »: mostra cioè come l'essere dell'universo, che è realmente pieno e massiccio come la sfera di Parmenide, è in rapporto con il più dell'essere: è perfezione d'essere e però perfezione trascesa infinitamente dalla sua causa perfetta e dal suo perfetto esemplare.

Per definire questo rapporto, san Paolo dice che destino dell'uomo è Dio: « Dio sarà tutto in tutti », al termine della vicenda dell'essere finito:

> *« il Cristo riconsegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver distrutto ogni autorità e ogni potere. Perché è necessario che Gesù Cristo regni finché non abbia sottomesso tutti i nemici. L'ultimo che sarà distrutto è la morte »* (7).

Dinanzi all'opera di Nietzsche è però necessario compiere una scelta di fondo: o accettare il suo progetto di libertà infinita e però definire posticcia la sua professione anticristiana o accettare il suo anticristianesimo e però definire impossibile ogni progetto di libertà infinita.

In altri termini: il problema di comprendere Nietzsche è il problema di comprendere che l'idea dell'eskaton (ma anche dell'utopia) come significato e senso della storia appartiene ed è essenziale alla fede cristiana, in ogni altra sede essendo o non-problema o un assurdo.

Un non-problema è nel contesto della cultura pagana. Questo perchè il paganesimo non possiede la rivelazione e però l'idea di un Dio che causa e attrae il movimento dell'essere. Per questo le speranze del paganesimo mulinano a vuoto e sono continuamente tentate dall'angosciosa immagine dell'eterno ritorno: perché sono vissute al cospetto di una divinità immaginata come semplice infinito, vertice che abbraccia e mette capo alla serie senza peraltro trascenderla.

Effetto immediato di questo equivoco sulla nozione dell'essere divino è che per riguardo al fine della storia la soluzione proposta dal paganesimo è lo schema dell'eterno ritorno, della perpetua ripetizione dell'identico: Dio essendo parte dell'essere, l'universo non ha via d'uscita ed è perciò un circolo vizioso, in cui cause eterne s'incontrano con effetti eterni.

Come ha ben visto Mircea Eliade il mito pagano per quanto riguarda la storia presenta un paesaggio disperatamente piatto e uniforme:

> *« l'universo vi è considerato come eterno, ma è annientato e ricostituito periodicamente ogni grande anno (il numero corrispon-*

(7) I Cor. XV, 20 ss.

dente di millenni varia da scuola a scuola). Quando i sette pianeti si riuniranno nel segno del cancro avverrà un diluvio, quando essi s'incontreranno nel segno del capricorno l'intero universo verrà consumato dal fuoco... Probabilmente questa dottrina di conflagrazioni periodiche dell'universo era anche condivisa da Eraclito. In ogni caso domina il pensiero di Zenone e di tutta la filosofia stoica. Idee simili s'incontrano in India e nell'Iran e in modo analogo presso i Maja dello Yucatan e gli Atzechi del Messico » (8).

Se si tiene conto delle differenze di spazio e di tempo che sono interne a una così compatta unanimità non si può negare l'unica spiegazione possibile del fenomeno, cioè quella che definiamo assenza della rivelazione della vera natura di Dio. Le altre spiegazioni, quelle che invocano scambi culturali fra gli Atzechi e gli Iranici, come quelle che risalgono a un deposito « tradizionale »-primordiale, sono infatti suggestivi ma non seriamente attendibili.

Ora il paganesimo è immobile davanti al mistero dell'universo, incapace di disancorarsi da formule come quella eraclitea (« la via in sù e la via in giù sono la stessa via ») e come quella aristotelica, affermante che « il mondo non nasce e non muore ».

Non è però da credere che questa immobilità sia pura irrazionalità o peggio: l'inautenticità che è invece propria ai sistemi dell'ateismo moderno.

L'impotenza del pensiero pagano ha infatti radice nell'ambiguità del dio delfico, o se si vuole nel limite naturale della ragione, che è un dio, afferma Eraclito, « che non dice e non nasconde, ma accenna ». E la « reticenza » del dio significa il dramma del sapere precristiano: tra la speranza umana che interroga e la sapienza che si manifesta si costituisce una specie di spazio vuoto. Dio accenna: gli uomini hanno un segno del suo essere, una risposta che dovrebbe dar pace al loro cuore. Ma il mistero è che il dio accenna solamente: l'attesa dell'uomo chiedeva la pienezza della parola, pretendeva che fosse sciolto l'enigma del suo destino. E in realtà il mistero è in qualche modo dissolto: poiché Dio esiste e si fa intelligibile, l'uomo non ha più nulla da temere. Ma questo è propriamente l'esame con cui Dio replica all'esame dell'uomo: che il salto dalla rivelazione del dio alla pace che supera ogni senso è sempre e comunque una conquista dell'uomo. E' la grandezza della libertà umana, quel mistero che sant'Agostino ha scolpito nelle più esaltanti e terribili parole che mai uomo abbia pronunciato: « Tu che mi hai creato senza di me, Tu non puoi salvarmi senza di me ». L'uomo ha la libertà di farsi impaziente artefice della parola, dunque, di superare la « reticenza » divina verso l'assurdità. Diciamo questo perché non si pensi alla disperazione del pensiero pagano come a una solitudine innocente e però data per necessità a visioni ossessive, laddove si tratta di ben altro, cioè di una pretesa di trascendere la pace verso l'assurdo.

Questa è la parabola compiuta dalla più alta speculazione pagana, quella platonica. Val la pena di rimeditarne brevemente i passaggi e cioè di vedere

(8) Mircea Eliade: « Il mito dell'eterno ritorno », ed. Borla, Torino 1968 p. 117.

la discontinuità che corre tra il « cenno » del dio e le considerazioni relative al mistero dell'universo.

Anzi tutto: Platone afferma di aver saputo dal dio che compito degli uomini è la bontà divina:

> « *una cosa conviene all'uomo: fuggire da questo luogo verso quell'altro e fuga è imitazione di Dio per quanto si può. E imitazione è diventare giusto e santo* » (9).

Se il dio chiede l'imitazione della sua bontà non può chiederlo altro che per la felicità dell'uomo, il contrario di questa ipotesi essendo un giudizio di malignità su quello che l'uomo conosce come bontà:

> « *amore è Dio e per nessuna ragione in Lui vi è qualcosa di male* » (10).

Curiosamente però accade che la certezza apodittica della bontà divina non basta a far respingere a Platone l'idea (poi ampiamente sfruttata da alcuni suoi discepoli) della virtù come premio della virtù. E' la prima arbitraria contaminazione dell'accenno divino, il varco per cui si giunge al punto di rottura: il giudizio di irrilevanza sul problema che concerne l'utopia. Ora non importa a Platone che la più appassionante speranza dell'uomo abbia, nel tempo o al fine del tempo, un oggetto concreto, ma solo che essa esista come archetipo dell'agire virtuoso.

Scrive Platone, in un testo fra i suoi più accorati e inautentici:

> « *nel cielo vi è esemplare di quella città perfetta che ora abbiamo fondato a parole per colui che è capace di vederla. E l'anima che la scorge edifica se stessa a guisa della città perfetta. e non fa assolutamente differenza se questa città sarà un giorno realmente. L'uomo vive seguendo le leggi di questa città e nessun rapporto con qualsiasi altra città egli vuol avere* » (11).

Spezzato il limite posto dall'accenno del dio delfico Platone si era trovato dinanzi al problema di giustificare l'esserci del male e di tutti i limiti interni al divenire e (nel Sofista) lo aveva risolto attribuendo l'essere al non essere: opposto al puro essere il non essere dava così fondamento alla vanità e al peccato. Il male diventava un falso rapporto all'essere, un niente d'essere. Un qualcosa, però: l'essere di un niente, cioè un indistruttibile. Da qui la gratuità dell'azione virtuosa e della speranza nella città divina e da qui la tristezza invincibile del platonismo. E' per questa tristezza che Platone, quando elabora una filosofia della storia, (pensiamo al « Crizia ») altro non esibisce se non una genialissima variazione sul tema dei cicli cosmici e dell'eterna ripetizione del mondo. Concetto che il sistema aristotelico eredita in blocco e che pertanto possiamo valutare come il su-

(9) Teeteto 177/B.

(10) Fedro 242/E (cfr. anche giudizi analoghi nel « Timeo »).

(11) Repubblica, lib. X, 617/C.

premio impasse della paganità. Davanti a questo muro l'idea di storia si decompone nel disordine e nella gratuità delle sequele infracosmiche: Elena sarà rapita un numero indefinito di volte, infinite volte i greci partiranno a vendicare l'oltraggio e morirà Ettore e morirà Achille e alla fine della strage e dell'illusione il perdono di Menelao porterà ogni cosa nella posizione di un nuovo inizio. E quel che conta nella fuga di questi infiniti vicendevoli mondi ci sono infinite città perfette, vale a dire nessuna città perfetta, come del resto affermava implicitamente Platone predicando la irrilevanza circa la realtà della tensione metapolitica.

* * *

Se in Platone dunque l'eskaton è alla fine trattato come non-problema, nei sistemi dell'ateismo moderno diventa una pura e semplice assurdità.

Tra Platone e i moderni si colloca infatti il cristianesimo, che ha rivelato i contenuti del mistero della storia, in modo che essi diventino una necessità per la ragione.

La prova di questo è che, da Spinoza a Sartre, tutti i tentativi di ributtare il cristianesimo per ripiegare sulla dialettica platonica, sono falliti: sono posizioni atee incoerenti, filtrate cioè dalle verità del cristianesimo. In una parola: sono riduzioni all'assurdo di quelle che in Platone erano aporie.

Questo appare con assoluta evidenza nel sistema più adulto e più sottile dell'ateismo moderno, quello sartriano, dove la dialettica dell'essere e del niente è giocata sullo schermo della dialettica della salvezza.

La salvezza, infatti, è il dato della filosofia sartriana, il progetto fondamentale dell'uomo, inteso come coscienza che ha come essere il proprio niente. Dice Sartre:

> « *ogni realtà umana è una passione in quanto progetta di perdersi per fondare l'essere e per costituire contemporaneamente l'in-sé che sfugge alla contingenza essendo il proprio fondamento, l'*ens causa sui, *che le religioni chiamano Dio. Così la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo affinché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente: l'uomo è una passione inutile* » (12).

Al modo dei pagani, dunque, Sartre dà una risposta negativa alla domanda circa il fine della storia e della passione umana per essa. Ma la diversità fondamentale fra le due negazioni balza agli occhi: per la più alta speculazione pagana l'indefinito ripetersi del mondo è causato dal niente, cui l'intelletto attribuiva un essere allo scopo di spiegare la realtà del divenire. Per Sartre il niente è Dio (un Dio inteso al modo della speculazione cabbalistica) e però lo scacco della storia ha origine dal fallimento di Dio. In ultima analisi: Sartre toglie la solitudine dell'universo predicando l'essere di un assoluto-contingente, di un Dio fallito e però inverando que-

(12) Jean Paul Sartre: « L'essere e il nulla », p. IV, s. II, c. 3.

sta proporzione: che l'idea di Dio è contraddittoria solamente nella contraddizione interna del sistema di Sartre.

Ma questo toglie ogni velo di razionalità posto a copertura delle posizioni atee moderne e rivela tutta la ragione che ha Nietzsche quando domanda dove è mai l'apostasia radicale.

E' dal presentimento di questa dissoluzione degli ateismi coerenti che, a noi sembra, derivi l'opzione paradossale di Nietzsche per il pensiero pagano: dall'angoscia tragica che innalza il paganesimo dell'eterno ritorno sopra quelli che Nietzsche chiama tartufi cristiani.

La verità è che Nietzsche conosce che agli apostati tocca il peso più grave, cioè il peso della tristezza pagana. Per essa e solo per essa si esce dal cristianesimo. Egli sembra sfidare così l'apostasia buttando sulle spalle dei « signori professori di filosofia » il peso della triste favola pagana.

Ecco dunque la formula dell'apostasia nietzschiana: dimenticare la rivelazione, regredire verso l'idea precristiana dell'eterno ritorno d'ogni cosa. Cancellare i secoli della storia cristiana, anzi: cancellare tutti i secoli, fonderli nel bronzo di un unico folle secolo delle grandi aporie pagane:

> « *questa vita, questa che adesso tu vivi e hai vissuto, dovrai viverla ancora una volta e un numero infinito di volte, e non vi sarà niente di nuovo, non succede mai nulla di nuovo nella natura, ma invece ogni dolore e ogni piacere, ogni pensiero e ogni sospiro e ogni cosa indicibilmente piccola o grande della tua vita ti ritornerà, e tutto nello stesso ordine e seguito* » (13).

E' questo che Nietzsche ricorda agli atei: che l'ateismo si paga a prezzo di essere « questo uomo »: lasciandosi stritolare e rifondere nell'indefinito, cioè dando realtà alla possibilità del male:

> « *se questo pensiero s'impadronisse di te farebbe di te un altro e stritolerebbe quello che sei* » (14).

egli ricorda, e ricorda a noi che dobbiamo procedere con estrema cautela quando si tratta di accettare l'idea di un Nietzsche dato a una simile fede.

* * *

In prima istanza dunque la filosofia di Nietzsche è giudicabile come il veicolo di un criterio assolutamente nuovo per la verità dell'apostasia: quello che consiste nel provare gli apostati con il fuoco dell'eterno ritorno e con l'invivibilità delle aporie pagane dopo il Cristo.

Per questo si può affermare che Nietzsche inaugura l'età post-moderna: perché dopo di lui gli ateismi sono derubati delle coperture teologiche e restituiti alla mitologia.

---

(13) F. G. Nietzsche: « La gaia scienza », libro IV.

(14) Ibid.

Dopo Nietzsche si comprende, con progressiva chiarezza, quanto sia illegittima anche la semplice posizione di un problema escatologico nell'ambito di un sistema ateo e però come il problema della storia rinvii l'ateismo al niente platonico e alla platonica serie degli indefiniti. E sopra tutto questo si comprende: che ogni ateismo che tenta di sottrarsi al mito non può farlo se non ricorrendo alla manipolazione dei concetti cristiani, cioè ponendosi come teologia « dialettica ».

In tal modo tutte le forme della apostasia sono ricapitolate nel nichilismo assoluto: quello che postula l'esistenza di Dio per poi negarne la perfezione. Un suicidio dell'intelletto che Nietzsche aveva fin troppo facilmente profetato penetrando lo spirito del suo tempo:

> *« io descrivo ciò che viene, ciò che non può fare a meno di venire: l'avvento del nichilismo. Questa storia può già ora essere raccontata perché la necessità stessa è qui all'opera. Questo futuro parla già per mille segni, questo destino si annuncia ovunque, per questa musica del futuro tutte le orecchie sono già in ascolto. Tutta la cultura europea si muove da lungo tempo in una torturante tensione che cresce di decennio in decennio, come protesa verso una catastrofe: irrequieta, violenta, precipitosa, simile a una corrente che vuol giungere alla fine ma che non riflette più ed ha paura di riflettere »* (15).

Ora questo nichilismo è, a un tempo, causa ed effetto della perdita del senso cristiano della storia. E' la perfetta negazione dell'escatologia e quindi l'idea del progresso come wagneriana musica dell'avvenire.

Anche in questa direzione del mondo moderno Nietzsche aveva visto con chiarezza:

> *« noi siamo i senza patria e i senza stato, siamo il vento che infrange il ghiaccio troppo sottile e tutte le realtà.... ma tuttavia pensiamo alla necessità di nuovi ordinamenti, magari di nuove schiavitù, poiché ogni innalzamento dell'uomo esige una nuova schiavitù. E assolutamente: non ci teniamo che sia fondata su questa terra la città della giustizia e della concordia: in ogni caso sarebbe il regno della più squallida mediocrità »* (16).

Se non che questi accenti ci avvertono dell'estraneità di Nietzsche al mondo moderno. Come egli non appartiene al numero dei falsificatori del cristianesimo, così egli non appartiene al numero dei nemici dell'uomo. La sua autentica biografia è quella consegnata nel breve componimento poetico « al dio sconosciuto », poesia che fu trovata tra le carte del filosofo dopo la sua morte: qui Nietzsche si rivela come colui che appartiene al Dio. Il pensatore rapsodico, il grande vagabondo dell'innocenza e della contraddizione ritrova il vero stesso: l'io umano davanti all'Io divino. Non c'è più il « divino » cosmo che distrugge la persona nell'eterno ritorno, ma il Dio che attraverso la pena, facendosi egli stesso pena per amore, restituisce la persona all'eternità vera.

---

(15) F. G. Nietzsche: « La volontà di potenza », prefazione.

(16) Id., « La gaia scienza », libro V.

Non si può leggere senza commozione questi pochi versi:

« ancora una volta, prima che mi avvii / il futuro guardando a me dinanzi / io solitario levo a te le mani / implorando rifugio / a te cui alzo nel profondo cuore / grandi altari e solenni / perché la voce tua sempre mi chiami / Per me risplende duramente incisa / questa parola: al Dio che non conosco. / Ma gli appartengo, attardato fino a quest'ora / fra le schiere degli empi / io sono suo, e sento il suo giogo / che mi porta alla guerra / e non mi lascia fuggire ».

Ora è a partire da questa coscienza dell'ignoto che si delinea l'altro versante della filosofia di Nietzsche: quello in cui l'eterno è rinnegato per il folle amore della eternità.

Gli amici intimi del filosofo, del resto, avevano nutrito il sospetto che, contro le bestemmie e i solenni rifiuti, il pensiero di Nietzsche fosse irresistibilmente attratto dalla vocazione cristiana.

Al riguardo Liliana Scalero, nella prefazione a un'antologia nietzschiana da lei amorevolmente curata, riferisce due fatti altamente significativi. Il primo è una lettera di Rhode a Overbeck, dove si afferma, in tono polemico ma in modo credibile, « che un giorno Nietzsche striscerà verso la croce, si curverà alla Chiesa cattolica, forzato dal suo amore per ciò che è nobile e grande ». L'altro è un colloquio tra Nietzsche e l'amica Lou Salomé (una scrittrice che condivideva il dubbio di Rhode), colloquio durante il quale Nietzsche dichiarò testualmente:

« sì, ora tutto deve ricominciare. Ma quando tutte le possibilità e tutte le combinazioni saranno esaurite, cosa seguirà? Non bisognerà forse ricominciare con la fede? Forse con la fede cattolica? » (17).

E' in questa prospettiva che appare legittima la tesi di Karl Lowith, secondo cui Nietzsche non fu l'ultimo e più coerente discepolo di Dionisio ma il primo apostata radicale. Il primo « uomo in rivolta », ma nel senso opposto a quello che alla rivolta attribuisce la filosofia esistenzale di Camus: l'uomo che dice no alla sapienza dell'uomo, e che però inverte la polarità dell'apostasia: esce dalla apostasia per la suprema porta del « no ».

Ci sembra questo il significato del credo antimoderno che Nietzsche, con l'impressionante violenza nel male fisico, recita in «Ecce Homo». E' come se il dono della follia divina giudicasse la follia dell'uomo, questo grido che si leva sopra la notte dell'antifilosofia e oppone la retta coscienza, la passione intellettuale a tutto ciò che è costruito in forma d'inganno e, appunto, di velo:

« nella storia della conoscenza i tedeschi hanno prodotto soltanto falsari: Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleirmacher: "tessitori di veli", a questa parola si adatta loro altrettanto bene che a Kant e a Leibniz sono tutti soltanto dei volgari schleiermacher. Essi non devono aver l'onore che il primo spirito onesto nella storia dello spirito tedesco, quello spirito che chiama al

(17) « Il meglio di Nietzsche », con prefaz. di L. Scalero, Ed. Longanesi, Milano 1955.

tribunale della giustizia la verità di fronte a quattro secoli in cui si è battuta moneta falsa sia messo sullo stesso piano e confuso con lo spirito tedesco. Lo spirito tedesco è la mia aria cattiva, io respiro male quando mi trovo vicino a questa impurità » (18).

Certo; è stato facile per una psichiatria dominata dal falso amor patrio e dal troppo amore per le convenienze accademiche, segnalare qui le opere della dissociazione e parlare di delirio megalomanico-comiziale. Ma rimane un fatto che queste parole in cui la filosofia moderna è inabissata nel giudizio più duro a cinquant'anni di distanza saranno ripetute dal modernissimo e lucidissimo Thomas Mann e quasi senza mutar virgola: davanti all'apocalisse hitleriana l'autore del «Doctor Faustus» altro non ha saputo ripetere se non le parole dell'Apostata, e il mondo moderno, tutto il mondo moderno, per un attimo ne ha intuito la terribile verità.

Così, se leggiamo le opere che Nietzsche scrisse nel periodo lucido attraverso la filigrana di questa apostasia conclusiva, non è difficile vedere quale risalto hanno i segni di una inconscia, invincibile passione cristiana.

Il superuomo di cui si discorre nello « Zarathustra » è solo formalmente giuocato nella chiave dell'eterno ritorno. I concetti e le parole decisive sono sull'altro fronte, sono accenni all'eternità vera, all'eterno superamento dell'uomo in Dio.

Scrive Nietzsche:

« *il vostro amore della vita sia amore della vostra più alta speranza e la vostra speranza più alta sia la più alta idea della vita. Ma il vostro pensiero più alto dovete lasciarvelo comandare da me: l'uomo deve essere superato* » (19).

E un'ottava più in alto:

« *io amo colui che nega il suo dio perché ama il suo dio e dunque soccomberà all'ira del suo dio. Io amo colui la cui anima è profonda anche nella ferita e può perire anche in una piccola avventura: così passerà volentieri il ponte. Io amo colui la cui anima straripa, sicché dimentica se stesso e tutte le cose saranno il suo tramonto. Io amo tutti coloro che sono come gocce pesanti che cadono ad una ad una dalla nuvola scura che pende al di sopra degli uomini: essi annunciano l'arrivo della folgore e come annunciatori periscono* » (20).

Ma vi è un risvolto ancor più singolare nella filosofia nietzschiana: che alla predicazione del superuomo non corrisponde la predicazione di un'ascesi proporzionata, di una serie di azioni eroiche e straordinarie. Al contrario: si propone un solo atto interiore: l'ascesi del « sacro sì », del puro essenso: l'assenso del fanciullo. In un secolo in cui la folla delle mezze cartucce tenta di trascendersi mediante opere favolose, colui che solo è capace di « vivere pericolosamente », il « barbaro immenso », annuncia un superuomo senza

(18) F. G. Nietzsche: Ecce Homo, « Il caso Wagner ».

(19) Id., « Così parlò Zarathustra », p. I, Della guerra e dei guerrieri.

(20) Id. Id.: « Prologo di Zarathustra ».

opere e senza ascesi. Annuncia il superuomo dell'opera nulla, cioè l'uomo che diventa Dio per grazia:

> « *perché il leone rapace deve mutarsi in fanciullo?* » chiede Nietzsche. E la risposta è un'eco del Vangelo: « *perché il fanciullo è innocenza e oblio, un nuovo cominciamento e un giuoco, una ruota che gira su se stessa, un primo moto, un sacro sì. Sì, per il giuoco del creare, amici miei, occorre un sacro sì: lo spirito vuole ora la sua autentica volontà, colui che è perduto al mondo conquista ora tutto il mondo* » (21).

Oltre l'uomo, dunque. Ma oltre le sue opere, le sue città sacre, i suoi vaneggiamenti, il suo orgoglio. Oltre l'« homo faber ». Con l'umiltà dei fanciulli, con la forza del sacro assenso. Con la speranza degli uomini falliti, col Cristo, dunque, è il segreto amore di Nietzsche:

> « *o uomini superiori, a voi anela la gioia, l'indomita, la beata. Al vostro dolore, o falliti. Anela a uomini falliti ogni gioia eterna. Perché ogni gioia vuole se stessa con ciò ricercando il profondo dolore. O felicità, o dolore! O spezzati cuori! O uomini superiori: imparatelo: la gioia vuol l'eternità, la gioia vuole che tutte le cose siano eterne, vuole l'eternità profonda, profonda!* » (22).

E' qui che si traccia l'invalicabile confine tra il superuomo che sogna la luce di mondi più lontani e l'uomo delle filosofie moderne, che sogna soltanto se stesso nel desiderio dell'eternità e però di un Dio che trascende l'umano. E' il messaggio di Nietzsche ed è la più alta parola di Nietzsche, quella che oppone la giustizia delle opere all'amore che trascende qualunque giustizia per assumere il peso della finitezza e del male che l'uomo vi ha posto. Ecco allora che la vera utopia ritorna nella sua pienezza, come termine della libertà, della giustizia e dell'amore:

> « *mi ripugna, o uomini, la vostra fredda giustizia, e negli occhi dei vostri giudici vedo sempre lo sguardo del boia e il suo ferro feroce. Ditemi: dove si trova quella giustizia la quale è amore con occhi veggenti? Trovatemi dunque l'amore che non sopporta soltanto le punizioni bensì tutte le colpe. Trovatemi dunque quella giustizia che assolve tutti fuorché i giudici!* » (23).

L'amore dunque è il supremo amore di Nietzsche. Ed è l'atto che conclude il suo dramma: quando la malattia lo avrà sospinto al di là dell'umano, quando gli uomini non potranno più capirlo, l'amore risponderà alla invocazione del suo folle.

Sono i primi giorni del 1888, un gennaio freddo e Nietzsche è preda al delirio. Ma prima di cadere nel completo oblio di sé, prima di darsi a quella che fu definita la più dolce e mansueta follia, egli scrive all'amico del cuore, a Peter Gast:

> « *mio maestro Pietro! Cantami una nuova canzone. Io vedo il mondo trasfigurato e tutti i cieli gioiscono* ».

PIERO VASSALLO

(21) Id. Id: p.I « Delle tre metamorfosi ».

(22) Id. Id.: p. IV, « Il canto dell'ebbrezza ».

(23) Id. Id.: p. I, « Del morso della vipera ».

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Edoardo Benvenuto

Giorgio Fabbri

Glauco Licata

Giuseppe Marasco

Marina Morasso

Carlo Penco

Piero Vassallo

Mario Vella

HANS KÜNG: « ÊTRE VRAI » (L'avenir de l'Eglise) - Traduit de l'allemand par H. Rochais, éditions Desclée de Brouwer, Bruges 1968.

« A l'avenir ne devrait on pas, de par l'Écriture, considérer l'infaillibilité ecclésiale comme résidant moins dans certaines propositions ou doctrines, que dans la conviction de foi selon laquelle l'Esprit de Dieu maintient et même ne cesse de rénouveler l'Eglise, *malgré* toutes les erreurs, *à travers* toutes les erreurs des papes, des evêques, des théologiens, des curés, des hommes, des femmes?» (p. 218). Questa interrogazione del dottor Küng, espressa all'interno di una dichiarazione di libertà di coscienza davanti alla enciclica *Humanae vitae*, ci pare estremamente indicativa del suo pensiero.

Nel libro sulla Chiesa, Küng aveva già scritto che l'essenza appariva in un volto storico determinato: e che « l'essenza » appariva nella « cattiva essenza ».

Il lato storico veniva qualificato co me il lato necessariamente cattivo: la sua determinatezza era il principio stesso della sua negatività. La struttura gnostica della teologia barthiana, di cui il Küng ha accettato in modo determinante l'apporto, riceve qui una formulazione assai chiara. La storia è il principio della negatività. E dunque lo Spirito opera come nascosto nella sua negazione, la storicità lo rivela come il suo contrario, la fede lo coglie non *nello* storico e *oltre* esso, ma *contro* lo storico. Diversamente dal Rahner, che parte da una visione radicalmente ottimista e vede nell'uomo « il rovescio di Dio » e nell'umanità conscia di se stessa una Chiesa che s'ignora, il Küng si inserisce più profondamente nella tematica neo-protestantica, culturalmente influenzata dall'esistenzialismo, che nega il valore della finitezza, e vede in essa la « falsificazione », la « non-verità » o la «cattiva essenza».

La Chiesa vive dunque esattamente negli errori dogmatici di papi, di vescovi, di fedeli. Lo Spirito non ha bisogno della storia che dialetticamente: la fede si manifesta come tale proprio contro la storia.

Questa è la tematica di Küng. Da questo punto di vista, egli parla del secondo concilio Vaticano come di una « transizione ». Il termine che egli vede oltre la transizione è una Chiesa compiutamente umanizzata, una Chiesa che rinuncia in fatto ad ogni espressione del dono divino *nella* sua realtà storica. In realtà, intendere il pensiero del Küng nel solco di quello di Rahner, di Schillebeeckx, o di Teilhard, per citare posizioni diverse, ma che tutte potremmo definire *latu sensu* come tendenzialmente «umanitarie» e « ottimistiche », è compiere un grave errore di prospettiva. Che essi possano far parte del medesimo *pressure group* ecclesiastico, che essi abbiano delle convergenze pratiche, ciò non significa molto circa la reale qualifica delle loro teologie. « Tradizionalisti » e « progressisti » sono etichette teologiche mistificatorie, come ha fatto notare il von Hildebrand. Il materiale incluso in quelle etichette è così vario ed eterogeneo che la distinzione copre i problemi e rende più oscura e confusa la situazione.

Il Küng adotta un programma « democratico » di rinnovamento ecclesiale, fondato su una sociologia della partecipazione popolare alle decisioni.

Ma in realtà non è sul lato democratico e umanitario del suo programma di riforma ecclesiastica che il Küng si sofferma: basterebbe porgli così la domanda: se le strutture istituzionali che egli prefigura possono considerarsi espressione della « buona essenza » della Chiesa. In nessun punto del suo libro egli compie questa affermazione. Inoltre queste riforme vengono tutte motivate con considerazioni storiche e mai con considera-

zioni bibliche. Semmai il suo interesse è notare che il compiere queste riforme è negare il passato, che vi è *contraddizione* tra quanto la Chiesa ha sostenuto in passato e quanto ha compiuto nel secondo concilio Vaticano. E quanto compirà in avvenire. Il suo interesse è stabilire la *discontinuità* della tradizione, e dunque la *inesistenza* di carismi che rendano storicamente visibile il dono di Dio.

Le strutture che egli propone non vengono motivate teologicamente (nemmeno *sola Scriptura)* ma solo con motivazione di convenienza pratica. Si dice che l'attuale governo autoritario di un solo uomo (papa, vescovo, parroco) deve essere sostituito a tutti i livelli da un governo collegiale: tuttavia l'autorità preponderante del parroco, del vescovo e del papa deve restare espressamente per evitare una paralisi reciproca delle forze. Si vede che la motivazione è del tutto umana: e la struttura del governo, francamente assembleare, con un temperamento presidenziale nella non definita preponderanza del « capo », viene decisa senza nessun riferimento nemmeno a quella Chiesa apostolica che, pur nelle sue differenti tensioni, veniva indicata nel libro del medesimo autore sulla Chiesa come la *norma normans* della Chiesa nel tempo.

La tesi del Küng ci sembra dunque espressa da questa de-storicizzazione della Chiesa, questo ritorno alla teoria della Chiesa immanente in una struttura necessaria a un tempo ed alienante.

La tesi di fondo è che si riconosce la Chiesa come società umana peccatrice, che si dà un senso compiutamente protestante al detto dei riformatori: *Ecclesia semper reformanda.*

Non che nella visione del Küng la Chiesa possa far a meno di istituzioni: ma le istituzioni non sono in realtà un elemento divinamente disposto e determinato nella Chiesa. Il *semper reformanda* le comprende interamente. Il diritto ecclesiale è necessario, la sua esistenza è voluta da Dio, la sua determinazione è operata dall'uomo: e perciò stesso le istituzioni sono umane, aliene dunque al ministero ecclesiale.

« La formule *Ecclesia semper reformanda,* que le concile a théoriquement et pratiquement reconnue de manière inspérée, ne vise pas seulement l'individu et la "réforme des personnes" mais aussi et d'abord l'Eglise comme telle et une "reforme des institutions" » (p. 118).

La storicità è la « cattiva essenza » della Chiesa, ma è anche il termine dialettico del suo riconoscimento.

E' la teologia luterana del senso della Scrittura (ripresa ed estesa da Barth in modo ampio e potente) applicata alla Chiesa cattolica.

Vedere dunque questo libro come un libro di « battaglia » per la democratizzazione della Chiesa, è non intenderne la ben più sottile natura. Barth ha chiesto ironicamente ai cattolici se il concilio ha accettato il trinomio della rivoluzione francese. Il Küng assume qui una posizione opposta: afferma con approvazione che il concilio ha compiuto tale accettazione (p. 141). Mentre Barth, che ha formato il suo pensiero in polemica con il protestantesimo liberale, vede in ciò lo avversario, un nuovo sviluppo della teologia naturale (e del naturalismo teologico), Küng vede che si può fare buon uso dello spirito democratizzante, della attesa per la riforma - partecipazione, non per riaffermare la teologia naturale, ma per negare ogni mediazione umana tra Mistero e storia.

Il libro, intitolato alla sincerità, ci sembra dunque un libro equivoco le cui intenzioni totali sono velate, svelate solo per chi conosca la figura complessiva dell'opera del professore di Tubinga. Eppure il libro ha uno stile divulgativo, è rivolto a non teologi. Ciascuno potrà prendere ciò che desidera.

G. B. B.

LOUIS BOUYER: « LA DÉCOMPOSITION DU CATHOLICISME » - Aubier Montaigne éditeur, Paris 1968.

Il libro espone un'analisi radicale — con uno stile violento che sorprende in chi conosce altre opere dell'autore — della situazione attuale della Chiesa.

Esso è diviso in tre parti: la prima è dedicata ai « progressisti », la seconda agli « integristi », la terza indica delle prospettive e dei rimedi pratici, nel quadro dell'ecclesiologia quale l'autore la espone.

Come dicevamo, il pessimismo sui cattolici è radicale. Il Bouyer si domanda se essi non siano degli individui che una carenza congenitale predispone non solamente a ricevere tutte le malattie del mondo moderno, ma a presentarne anzi una forma particolarmente virulenta. La grazia, egli scrive, non sembra più svolgere non soltanto la sua funzione di *gratia elevans*, ma nemmeno quella di *gratia sanas* (p. 18).

Il giudizio « estremo » si fonda per l'autore su una tesi sulla Chiesa dopo il concilio di Trento. Il cattolicesimo post-tridentino sarebbe stato praticamente una mera religione dell'autorità, una specie di « fantasma dell'impero romano che piange sul suo sepolcro » (si riprende, avvallandola, l'immagine del Gibbon).

L'identificazione della Chiesa con l'autorità, sola sorgente di ogni verità, è stata ritenuta capace di conservare intatta la città di Dio tradizionale: di fatto, tende a sostituirvi una babele umana. Quando la prima viene, è la seconda che ne prende il posto (p. 115).

Questa è la tesi di fondo del Bouyer: la Chiesa controriformista, la Chiesa che ha sviluppato la dottrina del la Chiesa come società perfetta, ha preparato è il *révirement* progressista.

La tesi è semplicista in sé: infine, la secolarizzazione e l'esegesi radicale non sono fenomeni cattolici.

Tuttavia il Bouyer non la presenta in forma del tutto franca: perché pur facendo molte volte riferimento polemico alla Controriforma, pone di mezzo tra l'integrismo e il progressismo de Bonald e de Lamennais. Ma il tradizionalismo è stato vigorosamente condannato proprio da un papa che il Bouyer definisce reazionario (p. 84): Gregorio XVI. Inoltre se ideologie umane, tipo *Action française*, sono qua e là presenti nelle posizioni anti « progressiste » dei cattolici francesi, esse non vanno nel senso mennaisiano.

La « mediazione » che spinse una parte notevole dei cattolici francesi verso il Maurras era fornita da una lettura troppo filosofica e aristotelica del tomismo: quella lettura con cui ha polemizzato, in nome del tomismo di Tommaso, il Gilson.

Ma qui si tratta ben altro che di Lamennais. Si tratta del volto della Chiesa quale il Tridentino e il Vaticano primo l'hanno manifestato: quella crescita di comprensione della natura visibile e sociale della Chiesa che ha arricchito, non deprezzato o svilito, la fedeltà alla rivelazione.

I cattolici dell'epoca pre-Vaticano secondo vengono caricaturati (è la parola) dall'autore in un modo che non possiamo che chiamare sorprendente. Essi sono dipinti come allenati alla obbedienza passiva, all'accettazione passiva di tutto ciò che era etichettato come tradizionale, il che si combinava assai facilmente con una sorta di stoicismo morale, stretto, anche se rispettabile e talvolta ammirevole: la secchezza e l'aridità del sistema erano temperate da una religiosità sentimentale (p. 105). E il Bouyer aggiunge di seguito: c'era il sacro cuore, nostra Signora di Lourdes (o di Fatima) il buon san Giuseppe, il bambino Gesù, la piccola suor Teresa, e, semplicemente per le anime prosaiche,

sant'Antonio di Padova o santa Rita. Potremmo indicare al padre Bouyer l'eroismo, canonizzato o no, che questa religiosità, « di second'ordine », ha generato, persino nei campi di concentramento. Massimiliano Kolbe ed Edith Stein erano forse degli allenati all'obbedienza passiva?

Naturalmente, nel dossier della critica alla teologia pre-conciliare, l'autore ha talvolta più di una buona ragione: così quando protesta contro la resistenza della teologia tradizionale a riconoscere la realtà della missione dello Spirito Santo, e la riduzione di essa alla grazia: o contro la sua generale difficoltà a comprendere la differenza tra l'*opus creationis* e l'*opus salvificum*. Pure molti passi avanti erano stati fatti dalla teologia in questo senso prima del concilio: nonostante la grande e illuminante apertura del concilio con la sua restaurazione del linguaggio biblico e liturgico, se ne sono fatti molto meno dopo.

Ma ciò non giustifica il gravissimo giudizio del Bouyer. E diciamo gravissimo, perché esso finisce per raggiungere in sostanza la tesi della Chiesa peccatrice del Küng, del Mühlen e di altri. Non a caso le riforme pratiche del Bouyer e quelle del Küng finiscono per assomigliarsi. Anche il Bouyer è per una democratizzazione « moderata » della Chiesa (p. 150).

Ma quello che là è una prospettiva, qui è invece semplicemente uno spunto polemico.

Altre proposte hanno un carattere più empirico e largamente discutibile, come l'ammissione al sacerdozio solo degli ultratrentenni: altrimenti, secondo con l'autore, sarebbero negli ordini altro che degli eunuchi, oppure degli adolescenti tardivi, « incapables de jamais sortir d'un état hébéphrénetique » (p. 147).

Le ragioni delle posizioni del Bouyer si spiegano quando egli espone la sua ecclesiologia, che ci sembra francamente più anglo-cattolica che cattolica. Soprattutto in essa è minimizzato il ruolo del papato. Non si parla di un potere di giurisdizione del papa sui vescovi e sui fedeli. Si parla di una responsabilità suprema del successore di Pietro, che però non deve essere ottenuta a colpi di decreti (p. 135). Un primato di onore e di responsabilità, non un primato di giurisdizione: ciò è quel che si ricava dall'immagine del papato in una Chiesa rinnovata che il Bouyer ci espone.

L'autore conclude con parole molto dure. Ritiene che se i « veri cattolici » di destra o di sinistra rimarranno tali, la Chiesa sarà salvata dagli ortodossi e da molti anglicani e protestanti. E afferma che il « cattolicesimo », cioè « le système artificiel forgé par la Contre-Reforme, durci par la répression a coups de trique du modernisme » è morto e deve morire perché la Chiesa viva.

L'autore rimanda sempre faccia a faccia integristi e progressisti. E' il caso di fargli notare che le sue parole hanno, con diverse motivazioni, il medesimo significato dei teologi che parlano della Chiesa attuale come tomba di Dio.

Un libro sorprendente e doloroso a leggersi, per chi ricorda altre pagine dell'autore, in cui l'affermazione della Chiesa corpo di Cristo non contrastava né bilanciava il riconoscimento della sua realtà visibile.

Vorremmo soprattutto domandare al padre Bouyer: dov'è oggi la Chiesa? Se il « cattolicesimo » non è la Chiesa, dov'è, oggi, la Chiesa?

Conosciamo la risposta neo-gnostica del Küng: la Chiesa è dove è sempre, nella sua storicità, nella sua « cattiva essenza ».

Questa non è la risposta del padre Bouyer, crediamo: ma allora appunto: appare chiaro che il libro ci apre interrogativi assai più ampi della sua eco polemica immediata.

G. B. B.

JOSÉ-MARIA GONZALES RUIZ: « IL CRISTIANESIMO NON E' UN UMANESIMO » - Traduzione di Giuseppina Pompei, Cittadella editrice, Assisi 1967.

In questi saggi si delinea una « teologia del mondo », profondamente elaborata nei suoi diversi aspetti, specialmente per un dialogo con l'ateismo contemporaneo.

La lettura del libro darà certo qualche grossa delusione a qualche categoria di lettori. Sarà deluso chi aspetta di trovarsi di fronte un trattato organico, un compedio o sintesi dottrinale ampia ed elaborata, in una parola una trattazione, sistematica e strutturata definitivamente, di una teologia del mondo: niente di tutto questo. Il libro, per la sua stessa costituzione, si presenta sotto questo profilo piuttosto frazionato. La lettura di questi saggi dovrà quindi essere fatta con semplicità, cercando di cogliere il disegno generale che nasce spontaneo dalle riflessioni dell'autore e cercando di adeguarsi alla agibilità con cui vengono presentati i diversi temi.

Sarà deluso chi è sicuro di trovarsi di fronte una « teologia sociologica », una serie di saggi tutti rivolti a problematiche sociali, alla rivoluzione e all'impegno del cristiano nella contestazione politica; in una parola a chi è prevenuto — per la pubblicità che spesso si è fatta a sproposito sull'autore — nel vedere « politicamente » il libro: esso non si presta a strumentalizzazioni, di chi vuole disfarsi dei problemi posti dall'autore tacciandolo di « sociologismo » e di chi vuole invece utilizzarlo a favore di certe tecniche e contenuti politici suoi particolari. La riflessione dell'autore è originale, serena e, nello stesso tempo, sul filo del rasoio: in un equilibrio dato principalmente dal continuo contatto vissuto della Bibbia, della Chiesa e del mondo. La riflessione è chiaramente biblico-teologica, calata direttamente nelle realtà umane, senza però che giunga a compromessi o integralismi di qualsiasi sorta.

Sarà deluso, infine, chi si ferma a esaminare scandalisticamente gli articoli frase per frase: è facile un lavoro denigratorio di questo tipo con Ruiz, proprio per l'originalità del suo linguaggio spesso paradossale. Ma sarebbe scorretto fermarsi su qualche frase, astratta dal contesto, per criticare il pensiero dell'autore: la linea del discorso infatti è chiara anche se — evidentemente — tuttora in fase di elaborazione; le apparenti contraddizioni si unificano in una interpretazione dei problemi principali che tormentano oggi la Chiesa e il mondo, senza che l'autore cada in un semplicismo cui molti oggi vanno soggetti.

Poste queste premesse per evitare fraintendimenti e prevenzioni, sembra utile, invece che dare giudizi definitivi su questa ricerca, delineare alcuni filoni fondamentali del pensiero dell'autore. Gli articoli e i saggi sono raccolti in tre parti: « Il dono di Abramo, Isacco, Giacobbe », « L'uomo religioso responsabile della storia », « La Chiesa popolo di Dio ». Nei primi due saggi vengono affrontati due dei problemi più gravi per la teologia oggi: la critica della teologia radicale della « morte di Dio » e la critica marxista della « alienazione religiosa »; di fronte a questi problemi Ruiz non si pone né in una posizione polemica né in una posizione condiscendente, ma cerca di analizzare quanto di positivo e di negativo è presente in queste critiche, per accogliere le esigenze e le analisi giuste e respingere nello stesso tempo le mistificazioni.

Nella terza parte sviluppa i problemi legati alla riscoperta fatta nel concilio dell'aspetto della Chiesa come popolo; non per contrapporre questo

ad altri aspetti, ma per completare la prospettiva tradizionale. L'accento si pone principalmente sul problema della salvezza collettiva dell'umanità, di cui la Chiesa è la prima responsabile.

Accenniamo brevemente ad alcuni spunti di riflessione presenti in queste direttive.

Una prima riflessione sul problema del rapporto sacro-profano ci introduce al tema del mito; considerando le posizioni di Bultmann e di Robinson e le discussioni suscitate nel mondo cattolico (specie dopo la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII), Ruiz intravede una tensione dialettica tra demitizzazione e remitizzazione. Si inserisce così criticamente nella questione spinosa della demitizzazione, cercando delle risposte al di là di sterili contrapposizioni grossolane; « quello che oggi è necessario — dice citando il Dahl — più che una demitizzazione è una remitizzazione... Ciò che ci troviamo tra le mani è un mistero che nasce dai segreti disegni di Dio e deve restare tale fino al momento in cui vedremo "faccia a faccia" ».

Il discorso principale si sviluppa sulla « *gratuità* » di Dio: « il Dio della Bibbia non è una spiegazione immanente dell'enigma umano » (pp. 22-26). Alcune brevi riflessioni bibliche invitano a una rilettura della Bibbia da questo punto di vista e richiamano, in un linguaggio semplice, l'attenzione sul problema della grazia, che « ...è grazia; è un dono gratuito che non viene a supplire né tantomeno a rivaleggiare con la natura » (p. 28): una critica quindi alla critica dell'umanesimo ateo, per il quale il cristianesimo « frena il movimento della storia » (p. 27, Mury), perché pone la grazia come « alienazione umana ». D'altra parte critica anche i cristiani quando « abusano » della grazia: un « doppio abuso » è possibile nel tentativo di « immanentizzare la grazia per farne una tirannica rivale della natura » e nel tentativo di relegarla in un aldilà o, in una parola, « l'inflazione del trascendente » (pp. 28-30). Occorre invece « costruire una teologia del mondo nella quale non si rompa la tensione dialettica tra due poli della trascendenza e dell'incarnazione. Una teologia della trascendenza a danno della incarnazione porta a una attività di disprezzo e di oblio di fronte alla realtà quotidiana del ruolo umano » E una teologia dell'incarnazione a danno della trascendenza conduce, d'altra parte, alla tentazione di « confondere il Regno di Dio con l'evoluzione umana », (p. 196). Una critica quindi agli stessi cristiani, quando, con delle accentuazioni unilaterali della fede ne mostrano un significato distorto essi sono colpevoli in parte della « clisse di Dio nel mondo moderno.

Ma «la morte di Dio» non vuole sol il *mea culpa* dei cristiani: con un riflessione sulla *Lettera ai roman* Ruiz ci ricorda la colpa dell'uomo (a che non cristiano) in questa «eclis di Dio». «Il rimprovero di Paolo... va contro gli "intellettuali" responsabi di quella situazione e si dirige co violenza contro di loro » (p. 52): « Dio fu trasformato in dio; la su trascendenza fu sacrilegamente cor pressa fino a farla entrare negli stre ti quadri della insufficienza uman Praticamente ebbe inizio così la mo te di Dio » (p. 56).

Da queste prime pagine, semplici vive, emerge spontaneamente, in u linguaggio « moderno », la presen del vero Dio trascendente, il Dio Abramo, Isacco e Giacobbe, il D della grazia che conduce la storia mana, che « non ha un senso se n perché Dio è l'unico Signore de storia » (p. 32).

Di fronte alle critiche della relig ne come alienazione, Ruiz, rifletten sulla narrazione del Genesi e sulla gislazione sacra dei tre libri del P tateuco, richiamandosi al realismo p fetico affronta due dei principali ri proveri mossi al cristianesimo: « lato della escatologia si rimprovera cristianesimo una mistica della fug della evasione...; il secondo rimpro ro alla morale cristiana è di ess una morale della sola buona inten ne » (pp. 68-69). Criticando i due r proveri col rifarsi in particolare

san Paolo l'autore conclude: « possiamo affermare con fermezza che la mistica e la morale biblica non separano l'uomo dal suo ruolo di "trasformatore del mondo". Al contrario la sua condizione religiosa in quanto tale lo stimola con forza a un impegno cosmico e storico senza riserve » (p. 70).

Molto interessante, sulla linea di queste considerazioni il capitolo dedicato al confronto con le tesi dell'ateismo marxista dagli inizi alle ultime riflessioni; utile e originale in particolare una breve riflessione sull'idolatria, alienazione religiosa sempre condannata dall'antico Testamento, condotta sulle tracce di uno studio di H. Fromm: si delinea così la psicologia del « fanatico » : « Sentendosi vuoto, morto, depresso, per compensare tale stato di depressione e morte interiore sceglie un idolo, che può essere lo Stato, un partito, un'idea, la Chiesa o Dio... il suo... è un entusiasmo intenso, ma freddo, costruito sulla morte interiore o, se si vuole esprimerlo simbolicamente, è ghiaccio ardente » (H. Fromm, cit. p. 89).

Il tema dell'ateismo è ripreso nell'ultimo capitolo. Si ritorna alla duplice critica: dei cristiani, spesso responsabili (cfr. il n. 19 della *Gaudium et spes)* e degli atei «confessionali»; «al confessionalismo ateo che credeva che l'assenza di Dio spiegasse realmente l'ingranaggio dell'evoluzione umana, corrispondeva da parte cristiana un confessionalismo deista, che faceva di Dio il pezzo fondamentale, ma immanente, del grande ingranaggio cosmico» (p. 192) e questa « abusiva immanentizzazione di Dio » è uno dei principali pericoli per il cristiano che Ruiz spesso ricorda; ma « il nostro Dio, il Dio vivo di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, non ci è stato mai presentato nella Bibbia come una soluzione immanente della realtà cosmica e umana: è sempre stato un enorme interrogativo sospeso sulle nostre vite » (pp. 192-193).

C. P.

MORTON GRODZINS - EUGÈNE RABINOWITCH: « L'ETA' ATOMICA » - A cura di Ginestra Amaldi, traduzione di Maria Laura Franciosi, edizioni del Saggiatore, Milano 1968.

I documenti raccolti in questo volume, dovuti a 45 scienziati, sociologi e filosofi di tutto il mondo (ovviamente, in gran parte statunitensi e sovietici) dànno il profilo più completo finora esistente di ciò che costituisce per l'uomo l'èra atomica, iniziata ufficialmente nel 1945, ma di fatto nel 1939. Sono analizzati tutti i problemi, etici più che strategici, che ne conseguono, ed è impostata in termini crudi una nuova dimensione dell'uomo, dimensione che potrebbe essere con le stesse probabilità una involuzione o una evoluzione della tradizionale dimensione di *homo sapiens.* In ogni caso la nuova dimensione che si cerca di dare all'uomo dovrà superare un periodo di dilaceramento, data la contraddizione insita, ad esempio, nel seguente postulato: oggi l'uomo può distruggere facilmente la civiltà nella quale vive e dispone di una potenza apocalittica, « eppure i caratteri ereditari dell'uomo non sono notevolmente mutati dai giorni di Neanderthal e di Cro-Magnon e tutti gli studi miranti a ottenere una razza umana scelta non hanno fatto altro che eliminare alcune deformità fisiche e predisposizioni ad alcune malattie ».

Le speranze che hanno accompagnato il sorgere dell'età atomica — quando si presagiva l'avvento di una età felice per l'uomo — sono, non dico tramontate, ma ridotte un bel poco. E questo, si badi, non solamente per il fatto che ragioni contingenti hanno costretto le due massime potenze mondiali a volgere gran parte delle ricerche nel campo militare piuttosto che in quello dell'utilizzazione pacifica dell'energia atomica. Gli scienziati, a

dire il vero, hanno sempre avanzato riserve sia sui pericoli sia sulla portata della nuova scoperta, fin dal dicembre del 1945; e molti sono stati travagliati da crisi di coscienza, soprattutto dopo il fallimento di quegli sforzi fatti subito dopo la fine della guerra per attuare un controllo internazionale degli armamenti nucleari.

Diviso in quattro parti (« Fallimento », « Pericolo », « Paura », « Speranza »), questo grosso volume antologico fa la storia dei sentimenti e della problematica portati dall'età atomica, e specialmente ha l'intento di *informare* l'uomo della strada, abituato a conoscere dell'età atomica soltanto gli aspetti che più sovente sono trattati nei giornali. Il volume si apre con un documento storico che a distanza di trent'anni conserva una drammatica immediatezza: la lettera di Einstein al presidente Roosevelt del 2 agosto 1939 annunciante le prime realizzazioni sull'uranio ottenute da Fermi, Joliot, Szilard, nonché quelle che si prevedevano già in Germania con l'uranio estratto dalle miniere cecoslovacche. Seguono lettere e rapporti segreti al ministero della Guerra statunitense fino alla decisione di *provare* la bomba atomica in Giappone (6 e 9 agosto 1945); decisione rievocata da Henry Stimson che pubblica pure i vari memorandum presentati dagli scienziati al presidente Truman prima della fatale decisione. Il periodo successivo presenta — tra l'euforia dei « non addetti ai lavori » che si attendevano spettacolari benefici nel campo pacifico, e quell'altra euforia dei militari che ne attendevano nel campo della difesa — tutta la serie delle relazioni comprovanti i tentativi per giungere ad un accordo tra gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. E balza subito in primo piano a questo punto la patetica figura di Robert Oppenheimer, seguita da quella più « pittoresca » di Bertrand Russel. Alcuni dei nomi che si incontrano ora sono letti per la prima volta in traduzione italiana e in una forma che risulta accessibile a tutti: Shils, Rabinowitch, Topkhiev, Szilard, Lapp, Dubinin. Appaiono ormai i temi della reciproca diffidenza, dello spionaggio, del terrore, della «credibilità», della supremazia dei militari. Appare il tema apocalittico: « come sopravvivere » ai fantasmi evocati dagli apprendisti stregoni. Via via, si giunge ad una nuova serie di terrori, ad un nuovo periodo di tempo: cosa porterà la proliferazione che si tenta invano di limitare? Si giungerà all'assurdo di nazioni nelle quali muore ancora gente per fame, e nelle quali tuttavia esistono costosi arsenali di bombe atomiche e missili?

L'ultima parte del volume — con gli scritti di Orr, Weinberg, Semenov, Weiss, Born, Waddington, e dello stesso Rabinowitch — pone qualche fondamento per un futuro dell'uomo nell'età atomica secondo un onesto messaggio della scienza. Di particolare importanza è a questo riguardo il saggio del premio Nobel Max Born, uno dei fondatori tedeschi della fisica moderna, la cui tesi è che l'umanità, a giudicare dagli ultimi avvenimenti, « cerca di evitare, anche se con esitazione, la fine della storia » e ricerca, sia pure ancora confusamente, i contorni di una nuova comunità mondiale. Secondo gli scienziati ed i sociologi, oggi siamo giunti ad una svolta del cammino e si può supporre ragionevolmente che l'umanità — ed i medesimi militari dei due blocchi — ha cominciato a muoversi, anche se con esitazione, per allontanarsi dalla « fine della storia ». Restano ovviamente quelle incognite che quando uscì la prima volta questo volume (a New York nel 1963) erano appena accennate: i rischi della proliferazione, e specialmente l'eventualità che la Cina divenga una grande nazione atomica. Ma anche ad una Cina divenuta grande potenza atomica possono applicarsi le deduzioni ricavate per il resto dell'umanità, poiché alla fine — a dispetto di ogni ideologia — le differenze tra uomo e uomo, specie a certi livelli di élite di scienziati, filosofi, e comunque ricercatori della verità, sono davvero infinitesimali. E le rispettive reazioni non dovrebbero variare molto, anche se diversi sembrano i canali nei quali scorre il pensiero dell'uomo.

G. L.

ENZO FORCELLA - ALBERTO MONTICONE: « PLOTONE DI ESECUZIONE » (I processi della prima guerra mondiale) - Laterza editore, Bari 1968.

Sotto il profilo letterario, e forse anche editoriale, i libri scritti da più di un autore non sono mai libri interamente riusciti. A questa qualità dell'uomo — avrei voluto dire norma, ma di norma essa non ha le caratteristiche — non si sottrae neppure *Plotone di esecuzione*, che nelle intenzioni degli autori, entrambi autorevoli, dovrebbe costituire precisazione sul fondamento di documenti di un aspetto particolare, ma importante di parte italiana nella prima guerra mondiale.

Il libro è diviso in tre parti. La prima è di Enzo Forcella; è intitolata *Apologia della paura:* ha carattere e funzione dichiaratamente introduttivi ma non è sola introduzione. La terza di oltre cento pagine è scritta da Alberto Monticone; « questo breve saggio non ha alcuna pretesa di esaurire l'argomento: intende semplicemente additare una tematica poco conosciuta ed avviare un discorso critico, che altri potrà eventualmente approfondire e completare » (p. 412); l'autore introduce così con squisita modestia. Il titolo della terza parte (*Il regime penale dell'esercito italiano durante la prima guerra mondiale*) è già di per sé esplicativo.

La seconda parte, che sotto il profilo documentario è la più importante, è sì documentaria, ma non esauriente. Vale la pena parlarne subito. I cittadini italiani mobilitati durante la prima guerra mondiale furono 5 milioni e mezzo; le denunzie di renitenza alla chiamata furono 475 mila e 400 mila quelle per altri reati commessi da cittadini italiani sotto le armi. In quattro anni, per il periodo 1915-1919 i tribunali militari celebrarono 350 mila processi: gli esiti furono 140 mila assoluzioni e 210 mila condanne. Le condanne a morte furono 4 mila, delle quali 750 eseguite; a queste vanno aggiunte le esecuzioni sommarie e le decimazioni.

E' evidente che su tale massa documentaria un esame sia pure a titolo di campione, tanto più che gli autori hanno esaminato e scelto « un materiale vastissimo, circa 100 mila sentenze, contenuto in due fondi dell'archivio centrale dello Stato » (p. LXIII), non è possibile, o anche se fosse possibile non avrebbe rilevanza. Del resto gli autori dichiarano: « La scelta non ha alcuna pretesa...: è semplicemente la presentazione di un certo numero di documenti ». Alla pretesa che a dire di Forcella non esiste, e non può esistere per insufficienza quantitativa del materiale, potrebbe adeguarsi invece il lettore. Perché un fine specifico corre sull'agile prosa di Enzo Forcella, quando egli afferma: « A cinquant'anni di distanza quelle che allora potevano essere considerazioni come forme di soluzione privata dell'angoscia provocata dalle terribili prove della guerra, diventano la prima espressione, rozza ed informe, di un nuovo atteggiamento politico di massa. Anticipano il rifiuto della logica "unidimensionale" del potere, eccetera » (p. XLVI). Per due motivi: perché il saggio di Alberto Monticone è una disamina attenta e acuta del regime penale militare del tempo, e investe l'attività giudiziaria e l'attività legislativa, non con solo rilievo polemico o politico, ma con chiaro scopo scientifico.

Non siamo d'accordo con Forcella. In riferimento al primo motivo « le forme di soluzione privata dell'angoscia provocata dagli orrori della guerra non sono la prima espressione, rozza ed informe, di un nuovo atteggiamento politico di massa »: esse sono o forme di paura, o forme provocate nella inespressione immediata dalla intolleranza della parte che ha voluto la guerra, e dalla psicosi della spia. Durante un'esito di quella guerra un ministro la sera soleva lavorare sul terrazzo di casa: ultimo piano di un antico palazzo romano; usava una pic-

cola lampada che fu notata; ebbene il ministro si vide arrivare in casa i carabinieri che cercavano... un fantomatico agente nemico. Questi casi si verificarono a migliaia e sono riferibili a una generale e naturale diminuzione della lucidità della ragione portata appunto dalla guerra.

L'esame poi di autentico atteggiamento degli uomini contro la guerra non va compiuto sul fondamento parziale e insufficiente della condizione italiana, ma deve essere esercitato su fondamenti più vasti, perché se i popoli non vogliono la guerra, qualunque guerra — e c'è da augurarsi che un giorno questa volontà sia pratica di vita per tutti gli uomini — è però vero che gli stati la bandiscono e la decretano sempre.

Il problema invece ha più concreto valore per quanto attiene alla giustizia in guerra; ai concetti che vi sono collegati, primo fra tutti quello della certezza del diritto. Tale valore è messo in evidenza (p. XLVIII e sg.), sempre però sotto il profilo meramente politico, che per il suo stesso modo di essere è largamente opinabile. Appare meglio esaminato con sottile coerenza tecnica, ma con ampio senso di storicità dal Monticone.

Il lettore sente, è inevitabile, un certo squilibrio nel taglio e nel costrutto dell'opera, che può come è stato detto, non avere alcuna pretesa, ma che ha un volto, un aspetto, un fine. Il saggio del Monticone è inquadrato su una struttura logica: esso ha fondamento su un criterio univoco di semplicità e di chiarezza. Lo autore esamina il codice penale militare; lo riferisce al regime penale dell'esercito nel corso della grande guerra e lo allinea con altri fattori, che sono l'attività di legiferazione del comando supremo mediante i bandi e l'attività giurisprudenziale dei tribunali militari. Su questa intelaiatura il Monticone ha costruito un saggio, che è soprattutto logico, nel quale la pagina è spesso chiarita da riferimenti legislativi e di dottrina.

Sebbene nella terza parte, per necessità di equilibrio e di rapporto con le altre parti del libro, abbiano rilevanza episodi già illustrati nella scelta delle sentenze, le cento e più pagine del saggio hanno una propria originale fisionomia, sulla quale la serietà e la preparazione dell'autore sono state determinanti. E' naturale che *Il regime penale nell'esercito italiano durante la prima guerra mondiale*, sia meno letto, o per lo meno sia riguardato con minore attenzione. Perché l'impostazione de *I processi della prima guerra* (da p. 3 a p. 409) è fondata su un interesse di fatto; perché quest'interesse, creato nel lettore da Enzo Forcella (da p. IX a p. LXII) si esaurisce nella collocazione degli episodi. Ma con il saggio sul regime penale il Monticone pur nell'inevitabile asimmetria dell'opera agisce in senso positivo, sia storico, sia documentario.

G. M.

BRIAN M. FOSS: « I NUOVI ORIZZONTI DELLA PSICOLOGIA » - Introduzione di Mario Bertini, traduzione di Laura Schwarz ed Emilio A. Panaitescu, Boringhieri editore, Torino 1968.

Si tratta di una antologia di articoli relativi ai diversi aspetti della più avanzata ricerca in campo psicologico; benché essi non appartengano ad un solo autore, riflettono, in comune, una « sana atmosfera di spregiudicatezza nel superamento di apriorismi dogmatici e nella fusione originale di metodi e concezioni straordinariamente eterogenee » (p. IX), tratte dalle discipline più disparate, dalla neuro-anatomia, alla teoria dell'informazione, alla cibernetica, alla statistica, alla genetica, eccetera.

Il libro ha per oggetto la psicologia considerata dal punto di vista sperimentale; vero è che « nessuno ha ancora dimostrato che dal laboratorio siano uscite idee migliori di quelle che

hanno avuto origine in una poltrona » (p. 3), tuttavia è prevedibile che la ricerca sperimentale sia la via più feconda di risultati originali, a patto che essa non si esaurisca in una minuziosa particellare analisi sulla sensazione, sulla percezione, sulla memoria, sul pensiero, ma consideri anzitutto « l'individuo che percepisce, che memorizza, che ragiona » (p. VIII). Questo è l'indirizzo della moderna psicologia cui il libro si riferisce sia nei capitoli dedicati alla psicologia dei processi cognitivi (percezione, pensiero, ragionamento, linguaggio e comunicazione) sia nei capitoli riguardanti le motivazioni — esterne ed interne — del comportamento.

Non è possibile seguire ad uno ad uno i temi accennati o svolti: ci limitiamo soltanto a menzionare il discorso sulla persona, che ci pare particolarmente interessante, al fine di chiarire come l'indirizzo sperimentale possa fornire nuovi modelli interpretativi del comportamento umano, in certo modo alternativi rispetto alla posizione psicoanalitica di derivazione freudiana.

A seguito dei noti esperimenti di Pavlov sulla risposta « condizionata », applicati da Watson ai bambini e inquadrati da C. Hull in una teoria generale che raccoglie i dati emersi nel corso delle singole ricerche sull'apprendimento, J. Dollard e N. E. Miller (1950), O. H. Mower (1950), H. J. Eysenck (1960-61) e Wolpe (1958) hanno affrontato il problema della spiegazione « storica » della personalità su questa base, fornendo nuovi metodi terapeutici fondati « non sull'idea della "psicologia dinamica" (Freud ecc.) ma sull'idea che la personalità consista in una serie di abitudini apprese. La terapia si riduce pertanto alla trasformazione di certe abitudini » (p. 338). Particolare risalto vien dato alla « nuova teoria della personalità di Kelly » (1961) che, a parere del coordinatore, « costituisce uno degli sviluppi più promettenti della psicologia della personalità» (p. 335). «Le teorie psicoanalitiche concepiscono ad esempio l'uomo come sostanzialmente un campo di battaglia, una buia cantina in cui una zitella piuttosto acida e un mandrillo affetto da satiriasi si affrontano in un duello mortale, mentre un contabile piuttosto nervoso descrive le fasi dello scontro. La teoria dell'apprendimento e la psicologia dello stimolo-risposta sembrano invece attribuire all'uomo sostanzialmente le qualità di una palla da ping-pong dotata di memoria. Secondo Kelly l'uomo è essenzialmente uno "scienziato" che costruisce e ricostruisce continuamente il proprio universo nell'intento di migliorare la propria capacità di prevedere gli eventi », poiché (e questo è il postulato fondamentale) «i processi di una persona sono psicologicamente canalizzati dal modo in cui essa prevede gli eventi » (p. 359). Il comportamento umano dunque più che reagire, prevede: l'uomo cerca di prevedere il futuro edificando una serie di strutture concettuali, di "costrutti", attraverso i quali vede il mondo. La natura e l'evoluzione dei "costrutti", sta alla base del comportamento e della personalità.

E' interessante osservare che questa teoria verifica la prova di riflessività, ossia è idonea a render ragione della attività dello psicologo che la formula, in quanto psicologo, a differenza delle altre teorie psicologiche che non hanno mai avuto sinora carattere riflessivo: sarebbe infatti paradossale affermare che l'autore di un saggio di psicoanalisi non faccia altro che sublimare i propri istinti sessuali.

Ciò potrebbe introdurre all'idea, certo suggestiva anche se dovrebbe essere verificata, che si possa definire assiomaticamente una teoria psicologica imponendole di essere riflessiva. Ne seguirebbe allora la possibilità di considerare la teoria di Kelly come una delle possibili interpretazioni di tale definizione assiomatica. Il problema della persona allora potrebbe consistere nella ricerca della teoria più generale compatibile con la condizione di riflessività; in tal modo si potrebbe arrivare ad una concreta « metateoria », configurabile a livello filosofico, di cui le teorie sperimentali rappresentano l'applicazione empirica.

E. B.

RENÉ DAUMAL: « I POTERI DELLA PAROLA » - Introduzione di Jacques Masui, traduzione di Claudio Rugafiori, edizioni Adelphi, Milano 1968.

Nella premessa di Jacques Masui, Daumal è descritto come una straordinaria figura di iniziato, come un uomo che ha veduto « l'altra faccia dell'essere », è penetrato « nella intima stoffa delle cose », ha percorso « l'altro mondo, quello che, secondo la tradizione cristiana occidentale, si raggiunge dopo la morte » (p. 5), e però come il superatore delle contraddizioni e delle angosce che sono proprie alla cultura moderna. Daumal conobbe infatti le estenuazioni e le brucianti assurdità del surrealismo e ne visse, afferma Masui, fino al giorno in cui fu colpito dalla luce del guénonismo: « nel momento in cui stava per uscire il quarto numero del Grand Jeu egli incontrò qualcuno che lo portò verso un insegnamento di tipo orientale, trovò così le prove di cui aveva bisogno. In seguito si impegnò in una vita ascetica nella quale concreto e astratto dovevano congiungersi. Dopo essere ricorso a droghe, quando l'ho conosciuto egli mostrava di apprezzare soltanto i metodi tradizionali di risveglio alla nostra vera natura » (p. 8).

La tesi degli editori è dunque enunciata con grande chiarezza: l'esistenza e l'opera di Daumal mostra che la crisi del mondo moderno può essere superata soltanto per la via regia della « sapienza tradizionale », quella che è appunto rivelata dal Guénon.

Per questo si deve dire, con altrettanta chiarezza, che la lettura dei testi proposti nulla porta a sostegno di una simile tesi, anzi: conferma la profondità e l'indissolubilità del legame che unisce la « tradizione » e la crisi, o più chiaramente: il « pensiero iniziatico » e il pensiero drogato.

E' questa infatti la prima, decisiva testimonianza resa dagli scritti di Daumal: irrompere nell'universo del sapere iniziatico è « entrare svegli nello stato di sonno », cioè superare la ragione verso l'ek-stasi come intontimento e stupefazione. Con molta precisione e con molta franchezza, Daumal spiega che il passaggio alla straordinaria condizione del « risvegliato » è possibile solamente a chi sa fare uno speciale uso dei narcotici, e dichiara, senza mezzi termini, di aver spezzato i limiti del possibile e di essersi scagliato brutalmente in un altro mondo, dopo aver lungamente respirato le esalazioni del tetracloruro di carbonio (p. 10).

Il potere della parola è dunque il potere della droga: la droga come pseudo trascendenza della parola. Nel sonno - iniziatico si presenta infatti quella che Daumal ora chiama certezza indicibile ora certezza a un grado superiore: la parola distrutta e deformata dalla droga: « tem gweff tem gweff dr rr rr, con accento tonico sulla seconda gweff, e l'ultima sillaba, che si confondeva con la prima dava una spinta continua al ritmo che era quello della mia stessa esistenza » (p. 13).

Si tratta in sostanza dell'idea di una ripetizione indefinita del tutto (« quello che vedo », scrive Daumal, « l'ho visto sempre e sempre lo vedrò, ancora e ancora, tutto ricomincia identicamente a ogni attimo, come se la mia esistenza particolare e rigorosamente nulla, nella sostanza omogenea dell'Immobile, fosse la causa di una proliferazione cancerosa di momenti »), cioè dell'idea che sta a fondamento della filosofia della crisi e in particolar modo dell'esistenzialismo sartriano.

E tuttavia non è assolutamente da credere che questa idea sia altro da sapienza tradizionale. L'involontario merito dell'opera di Daumal è anzi proprio questo: di rivelare l'identità della « tradizione » e della « crisi ».

Di questo rende indiscutibile testimonianza il fatto che, tanto Daumal quanto Sartre, spiegano il divenire co-

e effetto di un movimento dell'esse-
: (che entrambi intendono come la
era parmenidea) verso il niente che
fuor di esso; nella descrizione la ter-
inologia mutando appena, ché Sar-
e discorre dell'essere che tenta di
versi a distanza, mentre Daumal ri-
orre alla colorita immagine del mito
idù: « l'essere che esiste di per-sé fe-
: dei buchi verso l'esterno, ecco per-
né si guarda verso l'esterno e non
erso l'interno di se stessi. Talvolta
n essere cosciente, desiderando ciò
he non muore, distoglie lo sguardo
lo rivolge verso questo sé » (p. 100).

Questo senza dire che ne *L'esse-
e il nulla* (IV, 3) Sartre riprен-
e, alla lettera, l'immagine del «buco»
ell'essere.

Come per l'esistenzialismo, dunque,
osì per la « tradizione » proposta da
)aumal la coscienza è la « fuori-uscи-
a » dell'essere: è l'essere dialettizzato
lal niente.

E come per l'esistenzialismo questa
uori-uscita è catastrofe senza scam-
o (Sartre dice appunto che in quan-
o progetta la salvezza in tanto l'uo-
no è una passione inutile) così per
)aumal l'uomo è eternamente condan-
nato a esistere come soggetto il cui
ssere è eternamente il proprio non
ssere: « il moltiplicarsi indefinito dei
unti, dei cerchi, dei triangoli, porta
istantaneamente all'Unità rigenerata,
perfetta eccetto me, e questo eccetto
me, che squilibra l'unità del tutto, ge-
nera un moltiplicarsi indefinito e i-
stantaneo che si confonderà immedia-
tamente, al limite, con l'unità perfet-
ta eccetto me e tutto ricomincia, sem-
pre sul posto e in un attimo, senza
che il tutto sia realmente alterato
(p. 15).

In breve: l'uomo è la rivoluzione
del niente « intorno » all'essere uno e
immutabile. Curiosamente Daumal rie-
sce qui a conciliare due « azioni » in-
tellettuali opposte: il parmenicidio,
che è attribuire un qualche essere a
un niente d'essere, e il resuscitamen-
to di Parmenide, ché l'argomento del
divenire come divenire del niente co-
stituisce una notevole integrazione del-
le aporie zenoniane. E ancora: bat-
tendo la stessa via di Sartre riesce a
rivoltare il letto di Procruste in cui
Descartes aveva adagiato la filosofia
e cioè a fare del *cogito* il ponte verso
il non-essere.

Con questo ci sembra di poter con-
cludere affermando che le vie del pen-
siero che nega la trascendenza sono
le vie del niente e però che a prova
del giudizio « Dio non è », tradizиona-
lismo e modernità, droga e pseudofi-
losofia, non sanno esibir altro che i
due versanti della morte intellettuale:
il giudizio secondo cui « il non essere
ha dell'essere ».

P. V.

ULISSE BENEDETTI: «BENEDETTO CRO-CE E IL FASCISMO» - Introduzione di Giuseppe Prezzolini, edizioni Vol-pe, Roma 1967.

Benedetti si propone di dimostrare l'atteggiamento mutevole di Croce di fronte al fascismo: tesi ambigua, ma non ardua. Ambigua anzitutto perché non pochi antimarxisti e fautori del-lo Stato forte passati al fascismo si erano nutriti di pensiero crociano, in-generando una sorta di contamina-zione dello stesso crocianesimo. Non ardua, perché la posizione critica di Croce di fronte al fascismo fu qual-che volta condizionata da fattori che col fascismo avevano poco da spartи-re, ma che erano propri anche del fa-scismo (seppure per diverso piano): com'era ad esempio il risaputo amo-re del filosofo per il mondo germani-co, coincidente ad un dato momento (e solo apparentemente) con l'infatua-zione filonazista dei gerarchi fascisti, oppure com'era il rispetto, direi la

attrazione, del filosofo per l'ordine costituito.

Con questi saggi apparsi una prima volta subito dopo la liberazione, ed ora « ripensati » e raccolti in volume, Benedetti vorrebbe dimostrare che ci fu un periodo in cui Croce fu precursore e preparatore del fascismo, un periodo successivo in cui ne fu addirittura sostenitore e approvatore; ed infine — dopo un altro periodo in cui fu avversario senza mezzi termini del fascismo — il quarto ed ultimo periodo della sua vita durante il quale secondo il Benedetti sarebbe stato deluso dell'antifascismo.

Lo studio di Benedetti per alcuni versi reca in sé una serie di equivoci, dei quali diremo; ma per altri versi è chiarificatore. E' chiarificatore nel senso almeno che demitizza il Croce di maniera come è presentato oggi nei testi scolastici, nelle commemorazioni ufficiali, e purtroppo talvolta in sede accademica: un Croce nel contempo apostolo della libertà e vessillo dell'antifascismo; anzi, per taluni, l'unico vessillo di antifascismo esistente in Italia negli anni tra il 1930 ed il 1940, ossia negli anni in cui gran parte dei residui liberali antifascisti (vedi ad esempio V. E. Orlando) avevano capitolato o, per dirla con termine moderno, si erano integrati.

Lo studio di Benedetti, dicevamo, è chiarificatore per alcuni versi ed ha una sua logica posata su basi scientifiche: dacché si sgomitola attraverso precise citazioni del pensiero stesso di Croce, citazioni messe subito in confronto con ciò che frattanto accadeva *nella pratica* del fascismo (così ad esempio per il concetto di partiti, cfr. pp. 36-37; così per la distinzione tra uomo pratico e uomo teorico, ossia tra storici e politici, cfr. pp. 94-99).

A nostro avviso, però, gli equivoci e le ambiguità insiti nella prospettiva proposta da Benedetti consistono nei seguenti punti. Primo: non c'è mai stato un dialogo Croce-fasoismo del tipo di quello che a cavallo del secolo e poco oltre, *consule* Antonio Labriola (da non confondere con l'Arturo Labriola che appare in queste pagine), avvenne fra Croce ed il marxismo. Tutt'al più ci fu un dialogo (che più propriamente andrebbe definito scontro personale) fra Croce e Gentile, ed è appunto il rabbioso dialogo — con torto e ragione divisi a metà — ricordato dal Benedetti nella parte centrale del suo lavoro (pp. 87-104).

Secondo: precursore e preparatore del fascismo può essere stato d'Annunzio, non Croce che di fronte al fascismo fu semmai in posizione di benevola attesa come lo furono altri liberali (per fare un nome, Luigi Albertini del *Corriere della Sera*): attesa delusa ovviamente con le restrizioni delle libertà venute nel 1925. Anche il successivo periodo non è periodo di approvazione del fascismo, ma di attesa, di disponibilità: una disponibilità destinata a sfumare, dato che il fascismo, dovendo « adottare » una filosofia o ideologia, avrebbe scelto quella più congeniale di Giovanni Gentile. E' probabile che Croce si ripromettesse nei primi anni del ventennio, sul campo filosofico, l'operazione che Giolitti aveva ipotizzato sul campo politico, ossia il controllo delle nuove forze apparse sulla scena. Ma se Giolitti (però un Giolitti più giovane di una ventina d'anni) poteva avere qualche *chance* per condurre a termine tale operazione, Croce non ne aveva alcuna: infatti si trattava ormai di forze politiche (alla ricerca di un substrato culturale, di un alibi culturale) e non di una ideologia in divenire: anzi di una serie di fatti germinati da una ideologia in fase di involuzione — il nazionalismo — strozzata dalla guerra mondiale e dalle rivendicazioni operaie, ma soprattutto dal, sia pur confuso e contraddittorio, avanzare della democrazia. Croce non aveva alcuna *chance* data la sua incapacità costituzionale d'essere uomo politico. Ma la democrazia — religione della libertà — era pur sempre identificabile con la borghesia, e nel contempo il fascismo era anche sinonimo di borghesia; solo per questo Croce può esser rimasto perplesso nell'avversare a fondo il fascismo, prima del 1925. Temeva ovviamente di

lavorare per il re di Prussia, ossia per il sovvertimento di tipo sovietico. Croce non sarebbe mai stato disponibile per divenire il Bertrand Russel italiano. Non si trattò mai, in nessun caso di simpatia per il fascismo, ma all'inizio benevola attesa e speranza che il fascismo (portato dalla borghesia) anziché percorrere la strada della involuzione percorresse quella della evoluzione verso la libertà; poi astio per la disillusione seguitane.

Può dirsi infine — come afferma Benedetti — che nell'ultimo periodo della sua vita Croce sia stato « deluso dell'antifascismo »? Sarebbe come far credere che Croce dovesse scegliere solo tra fascismo ed antifascismo, e che — ancor peggio — la sua disillusione riguardasse l'ideologia democratica, ossia il vento di libertà. La sua irritazione era ispirata invece anzitutto da amor patrio (il timore che i vincitori calcassero la mano con l'Italia) eppoi dalla diffidenza dell'uomo d'ordine per il disordine che inevitabilmente portano le democrazie « importate» al loro primo stabilimento.

A nostro avviso il provincialismo della nostra cultura ha fatto sì che in questi ultimi tre decenni si esagerasse il peso di Croce, al punto che un po' tutti — liberali, marxisti, ideologi dello Stato forte, e qualche volta perfino cattolici — hanno preteso di reperire nella preistoria delle proprie convinzioni pimenti crociani, fasi crociane. Per tale considerazione il lavoro demitizzante del Benedetti può essere utile, ma non riteniamo comunque di poter avvallare le illazioni che ne ricava l'autore sul preteso dialogo Croce-fascismo (un vero e proprio dialogo, ripetiamo, è stato solo tra Croce e Gentile). E la stessa opera antifascista del Croce (con la rivista *Critica*, con la *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*) è stata esagerata in questo dopoguerra. Sì, c'è stato un certo ostracismo a Croce (voglio dire, ci si era accorti del malumore del filosofo verso il regime), ma è rimasto nelle vette olimpiche di qualche polemica anticrociana poco convinta, come quella del Manacorda nel 1932

G. L.

EDWARD SCHILLEBEECKX: « AUTOUR DU CÉLIBAT DU PRETRE » - Traduit du néerlandais par Antoine Freund, éditions du Cerf, Paris 1967.

E' un breve saggio del noto teologo olandese sulla questione del celibato sacerdotale. L'autore premette una rapida sintesi storica alla sua considerazione teologica.

Questa nota il legame oggettivo che esiste tra celibato e sacerdozio. Questo legame è alla base sia del diritto canonico orientale che di quello occidentale. I due ordinamenti, che riconoscono il legame nella medesima forma del celibato con la pienezza del sacerdozio, l'episcopato, si differenziano nel modo di riconoscerlo nel presbiterato: il diritto orientale vieta il matrimonio degli ordinati, il diritto occidentale richiede il celibato come condizione dell'ordinazione e sanziona con l'invalidità il matrimonio dei chierici in sacris.

L'autore premette alla sua teologia del celibato ecclesiastico una teoria del celibato « laico », o semplicemente funzionale, a scopi civili, sociali: la forte impressione di un valore, anche puramente storico, può condurre anche per ragioni solamente umane al celibato. Il celibato ecclesiastico è, sul piano naturale, un caso di elezione di quello stato per motivi religiosi invece che scientifici o politici.

La motivazione escatologica della verginità cristiana è ricordata, ma per essere indicata come insufficiente e in fondo secondaria. Tutta la struttura del discorso è fondata sull'applicazione al regno di Dio e al suo ministero di una struttura razionale elaborata per poter includere una donazione puramente terrestre.

Ciò non sembra tenere conto del dato fondamentale neo-testamentario circa la verginità: la verginità cristiana esprime nella realtà stessa della

carne il Dio tutto in tutti del giorno supremo. L'eucaristia è la viva presenza della realtà escatologica nella storia: è dunque l'eucaristia il centro vivente della verginità cristiana e la ragione permanente del celibato ecclesiastico « imitamini quod tractatis ».

E' singolare come la motivazione eucaristica venga ridotta sin dall'inizio a essere motivazione cultuale, e venga considerata come un legato monastico, superato dal tempo e dal messaggio degli ordini mendicanti.

Schillebeeckx non prospetta l'abolizione del celibato ecclesiastico ma la invenzione di nuovi rapporti per stabilire il legame tra il celibato e lo stato sacerdotale. Non comprendiamo che cosa propriamente si indichi, tuttavia il principio del legame tra celibato e presbiterato è formalmente mantenuto. Esso rimane, però, a nostro avviso, insufficientemente motivato, proprio perché l'eucaristia e l'escatologia non hanno avuto nella motivazione la parte preminente che è la loro.

L'autore cita spesso il decreto *Presbiteriorum ordinis* del Vaticano secondo: lì, però, si dice che « la sinassi eucaristica è il centro della comunità cristiana presieduta dal presbitero » e che « tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato sono ad essa strettamente uniti e ad essa sono ordinati » (c. 5). Il che non consente di ridurre a una considerazione monastica il lato cultuale della vita cristiana nel suo insieme e dello stato sacerdotale in particolare. L'« imitamini quod tractatis », riferito ai presbiteri, si trova ancora nello stesso decreto, parlando appunto dell'offerta del sacrificio eucaristico (c. 13). E infine il rapporto tra escatologia e celibato sacerdotale viene ricordato esplicitamente al capitolo 16: grazie al celibato « i presbiteri divengono segno di quel mondo futuro, presente già attraverso la fede e la carità, nel quale i figli della resurrezione non si uniscono in matrimonio ».

Sicché la particolare motivazione teologica dell'autore, di tipo escatologistico (il celibato come un tipo di realtà naturale soprannaturalizzata, esattamente come il matrimonio), non ci sembra fondata particolarmente sui testi conciliari.

L'editore francese ricorda che il testo olandese è antecedente alla enciclica *Sacerdotalis caelibatus* del 24 giugno 1967.

G. B. B.

MICHAEL A. ARBIB: « LA MENTE, LE MACCHINE E LA MATEMATICA ». Introduzione di Edoardo Caianiello, traduzione di Antonino Drago, Boringhieri editore, Torino 1968.

Il libro si riferisce essenzialmente alle profonde analogie che si possono cogliere tra il funzionamento del cervello e gli aspetti di controllo, calcolo, comunicazione delle macchine; il linguaggio matematico è utilizzato — in termini chiari ed accessibili, benché sufficientemente rigorosi — per esprimere compiutamente tali analogie, operando su modelli teorici (reti modulari, macchine di Turing, perceptron, ecc.) che consentono di dimostrare teoremi generali.

« C'è un insieme di proprietà, memoria, calcolo, apprendimento, intenzionalità, buon funzionamento con componenti alterati, che con difficoltà si attribuirebbero a "puri meccanismi". Uno degli scopi principali del nostro studio è invece proprio quello di costruire modelli matematici che ci permettano di dimostrare che esistono meccanismi puramente elettrochimici che hanno quelle proprietà. In altri termini speriamo di "aver cacciato i fantasmi dalle macchine" ». (p. 12).

Il discorso è svolto con agilità e con-

cisione, e introduce il lettore alla teoria degli automi finiti e delle reti modulari (modello di McCulloch e Pitt, macchina di Turing) del perceptron (macchina che apprende), alla teoria dell'informazione (schema di von Neumann, teoria di Shannon, teoria di Cowan e Winograd), alla cibernetica (feedback e oscillazioni, concetto di risonanza nelle reti di neuroni e modello di Greene, Gestalt e universali) e, infine, al teorema di incompletezza di Gödel del quale sono indicate «le drammatiche conseguenze filosofiche per i fondamenti della matematica e (...) per la discussione sul cervello e le macchine» (p. 14).

L'impostazione generale dell'opera porta ad accentuare l'importanza dell'aspetto matematico e quindi, in particolare, del teorema di Gödel, formulato, in termini astratti sin dal primo capitolo come proposizione sui numeri interi, e dimostrato, in modo conciso e semplice nell'ultimo capitolo nella sua forma generale.

Tale teorema afferma, grosso modo, che ogni sistema formale che includa la sua stessa metateoria, se è coerente (ossia non contradditorio) è incompleto: esistono cioè espressioni A formulate nel linguaggio del sistema tali che sia A sia la negazione di A non sono deducibili mediante le regole del calcolo proprie del sistema.

Secondo E. Nagel e J. R. Newmann le conclusioni di Gödel «fanno sorgere la questione se sia possibile costruire una macchina calcolatrice che faccia concorrenza al cervello umano in fatto di intelligenza matematica» (p. 153). Le macchine posseggono infatti un insieme determinato di direttive che corrispondono alle regole di inferenza di una procedura assiomatica formalizzata. Il teorema di Gödel dimostra, peraltro, «che esistono innumerevoli problemi, nella teoria elementare dei numeri, che esulano dalle possibilità di un metodo assiomatico fissato, e che tali macchine non possono risolvere, comunque intricato e ingegnoso possa essere il loro meccanismo, e comunque rapide possano essere le loro operazioni» (p. 154). In ciò consisterebbe la irriducibile diversità tra mente e macchine. M. A. Arbib giustamente ritiene lacunoso il ragionamento di Nagel e Newmann e riferisce la risposta data da M. Scriven: «Nagel e Newmann sono impressionati dal fatto che comunque noi dessimo assiomi e regole di inferenza a una calcolatrice, manifestamente ci sarebbero sempre delle verità matematiche che essa non potrebbe mai raggiungere. (...). Questo è vero, ma non è vera la loro assunzione che noi abbiamo fornito alla macchina una idea adeguata della verità matematica quando le abbiamo dato gli assiomi e le regole di inferenza. (...) Il teorema di Gödel è un ostacolo per il calcolatore tanto quanto lo è per noi» (p. 155). Arbib rileva che quest'ultimo ragionamento non afferma che le attuali calcolatrici siano dotate di intelligenza, ma soltanto che il teorema di Gödel non deve esser preso come la prova che le macchine non possono essere intelligenti. Lo sviluppo della tecnica di progettazione, però, ci porta a pensare che molte delle limitazioni intellettuali inerenti alle calcolatrici in realtà possono essere scavalcate. Il perceptron rivela infatti, sia pure a stadio larvale, «che una macchina può esser creativa; i servomeccanismi mostrano che una macchina può finalizzare il suo funzionamento». Ciò conduce dunque l'autore a dichiarare che «molte differenze tra uomo e macchina, le quali fino a poco tempo fa sembravano immutabilmente qualitative, sono ora semplicemente quantitative» (p. 155).

Questa conclusione non può esser condivisa — benché sia ineccepibile il fatto che dal teorema di Gödel non si può trarre alcuna rilevante conseguenza da questo punto di vista.

La ragione che segna la irriducibilità della mente alle macchine va ricercata, io credo, a monte: forse si tratta della stessa ragione che, per altro verso, consente la possibilità di un confronto tra mente e macchine; invero, perché sia possibile parlare di un modello del cervello occorre un terzo elemento oltre alla conoscenza dei fenomeni fisiologici e alla progettazione della macchina, e cioè l'inter-

pretazione della macchina come modello.

Se la macchina è rozza e schematica, tutto è affidato all'interpretazione, ossi alla fantasia e alla buona volontà di interpretare i fatti che avvengono nella macchina come « segno » dei fatti che avvengono nella mente, in termini di analogia — tramite la codificazione — con il comportamento umano; se la macchina è particolarmente elaborata e perfetta, allora lo sforzo interpretativo è minore, il « segno » appare più evidente ed allusivo. In ogni caso, però, il momento interpretativo è essenziale; e in esso consiste, fondamentalmente, la irriducibilità della mente alle macchine: si potrà parlare di identificazione della mente con una macchina interpretata, ma tale identità è piuttosto una tautologia, poiché una macchina interpretata non è altro che un diverso nome dato al concetto di mente.

E. B.

A. FEUILLET: « LE PROLOGUE DU QUATRIÈME EVANGILE » - Introduction de M. J. Le Guillon, éditions Desclée de Brouwer, Paris 1968.

La lettura del prologo giovanneo offertaci dal padre Feuillet è a un tempo tradizionale e nuova.

Essa è svolta in chiave di *historia salutis*, in una correlazione organica dell'ordine di natura e dell'ordine di salvezza.

I versetti 1-11 si riferiscono per l'autore al Verbo preesistente, i successivi al Verbo incarnato: i due temi sono connessi e il primo è orientato verso il secondo: la creazione è ordinata al la salvezza e la salvezza si fa presente nella creazione.

L'incontro di due temi in questa forma non è nuova in Giovanni: basta pensare al discorso sul pane di vita (relativo alla fede e relativo all'eucarestia).

Della traduzione che il Feuillet offre della prima parte, particolarmente rilevante è quella del versetto 9: « Il (le Logos) était la lumière véritable qui éclaire tout homme en venant dans le monde » (p. 20).

« En venant dans le monde » si riferisce a *Logos* e non a *homme*. « En d'autres termes, depuis qu'il y a des hommes sur la terre, et pas seulement depuis l'Incarnation, le Logos vient dans le monde pour les éclairer » (p. 66).

Luce per il Feuillet si riferisce all'ordine di grazia, non al lume naturale dell'intelletto. E giustamente, perché le tenebre vengono contrapposte alla luce: il che darebbe un suono gnostico, se le tenebre non si riferissero all'ordine soprannaturale.

Per il Feuillet, il prologo afferma che Dio si rivela soprannaturalmente ad ogni uomo, gli si manifesta nel mondo, « viene » nel mondo ogni volta che un uomo vi « viene ».

Questa interpretazione, è la chiave della soluzione che l'autore offre al problema esegetico posto dai versetti 12-13: come il potere di divenire figli di Dio può essere concesso a coloro che sono già dei « generati da Dio »?

La soluzione che l'autore adotta è la seguente: « une certaine appartenance au Christ, ou bien à la vérité, ce qui au fond revient au même, puisque le Christ est la vérité, précède et conditionne la foi explicite en sa parole: "Quiconque est de la vérité entend ma voie" (XVIII, 37) » (p. 84).

Un « commencement de filiation divine » (p. 83) si dà prima di divenire « figli di Dio ». Abbiamo qui il passaggio tra il popolo « segreto » di Dio ed il suo popolo pubblico e visibile. Ciò significa togliere alla nascita del versetto 13 ogni significato battesimale e intenderlo invece come riferito alla fede.

Semmai il riferimento battesimale sarebbe implicito nel versetto 13: coloro

che hanno l'*exusia*, il potere di divenire figli di Dio come popolo di Dio storicamente visibile. Ma esistono dei « nati da Dio » che non sono manifestati storicamente come tali: coloro che hanno accolto il Verbo increato senza riferimento alla conoscenza dell'Incarnazione.

Nella prospettiva che l'autore delinea diviene assai interessante l'inserimento del Battista nella « storia » del Verbo.

Una appunto è rivolta alla luce: ma l'altra al Verbo incarnato. Tuttavia il Feuillet non affronta il problema di questo doppio inserimento della « testimonianza » giovannea in contesti che, per la sua esegesi, sono correlati ma funzionalmente distinti.

Sulla base della sua esegesi, l'autore riprende una tesi del padre Lamarche secondo cui le due parti del prologo (quella sino al v. 12 riferito al Verbo preesistente e quella successiva relativa al Verbo incarnato) si corrisponderebbero a due a due ma in ordine inverso, secondo lo schema A B C D E F e F' E' D' C' B' A'. Così ai benefici procurati agli uomini dal Logos increato (vv. 4-5) corrispondono i frutti del mistero dell'incarnazione (v. 16). Alla mediazione cosmica (v. 3), corrisponde la mediazione soteriologica (v. 17). Al Logos che vive da tutta l'eternità con Dio, corrisponde al versetto 18 l'Unigenito che è nel seno del Padre.

La prefazione sottolinea il valore di questa esegesi per la teologia della salvezza degli « infedeli ».

Si potrebbe sottolinearne anche il valore teologico. Lo schema *exitus-reditus* è lo schema della *Somma* di san Tommaso: e l'idea di una perfetta realizzazione nel mondo delle persone mediante il Verbo incarnato di ciò che sussiste nel progetto divino del mondo nel Verbo increato è lo sviluppo proprio della teologia mistica renana. Non a caso è da una lettura di questo testo, con una esegesi diversa ma non difforme, che si è sempre mossa la comprensione per *altissimas causas* della storia sacra dell'umanità (cfr. *Renovatio* n. 1, 1967, pp. 95-108).

Il Feuillet affronta anche i problemi critici e storici del testo: la sua struttura antecedente all'inserzione del Vangelo, la sua autenticità giovannea, il valore trinitario del titolo di Logos; il suo fondamento nel vecchio Testamento la forza del suo riferimento storico concreto alla persona di Gesù, alla esperienza vitale di lui. Sono vedute che fondono una conoscenza della letteratura recente con le soluzioni tradizionali e ci dànno l'esempio di una esegesi che fa della sacra Scrittura la anima della teologia, il più vivificante e rinnovante dei loci theologici.

G. B. B.

PIER CARLO LANDUCCI: « IL DIO IN CUI CREDIAMO » - Edizioni « Pro Sanctitate », Roma 1968.

Fra i motivi che stanno a base del fenomeno dell'ateismo, l'ignoranza, il non sapere o non voler sapere, meritano un posto tutto particolare. L'ignoranza di Dio e delle cose di Dio rappresenta, del resto, un aspetto della più generale ignoranza dell'uomo e di quanto più profondamente umano, che l'inflazione dei luoghi comuni di certo nostro costume ricopre con velo pietoso.

Non conoscere equivale a non capire, e da qui all'indifferenza, all'antipatia, alla vera e propria avversione, il passo è breve. Come è oramai tradizione dei tempi moderni, la scienza viene da molte parti brandita come arma decisiva nei confronti del concetto di Dio. O, meglio, si cerca con ogni mezzo di forzarla ad obiettivi e dimostrazioni che non sono suoi propri. Nessuna sorpresa: oggi più che mai la verità viene adeguata in mille maniere ai comodi delle parti, per far coincidere ciò che è a ciò che si vuole. Ci

troviamo, insomma, di fronte a questo assurdo: si combatte la scienza di Dio, che peraltro il più delle volte non si conosce, con un'altra scienza, quella della natura, studiata ma non compresa, quando addirittura né studiata né compresa. Ma in realtà il « Dio in cui crediamo » è un Dio che ha lasciato in mille parti della natura le orme dei suoi passi, e veramente all'anima attenta tutte le cose parlano di lui.

Le leggi fisiche, forzate ad erigersi contro Dio, ne divengono invece la prova più confutabile, proprio quella che più soddisfa l'uomo di oggi, concreto, razionale. Solo è necessario avvicinarsi ad esse con un po' più di umiltà, un po' più di buon senso. Stupisce come scienziati di gran nome, pur dotati di eccezionali capacità analitiche nei confronti del mondo fisico, si siano all'opposto rivelati così scarsamente in grado di ricavare da esso una sintesi, una interpretazione, un significato, e insomma una logica conclusione da quanto intravvisto. Cosicché ci è dato assistere alla incongruenza di fisici, che costruiscono giorno per giorno l'edificio della propria scienza mediante l'applicazione rigorosa del principio di ragione sufficiente e poi, stranamente, non l'applicano più quando si tratta di valicare l'ultimo ponte, quello rivolto a Dio.

Codesti, in sintesi, i concetti e i problemi ispiratori dell'opera del Landucci.

L'autore si muove su due direzioni: da una parte ripresenta le ormai classiche dimostrazioni della esistenza di Dio alla luce degli sviluppi più recenti della scienza, dall'altra dissolve certi postulati, certe conclusioni di uno scientismo abbondantemente sfruttato da ogni tipo di stampa laica. Diremo, anzi, che la parte più interessante dell'opera del Landucci risiede proprio, (e in questo senso necessità nel lettore un minimo di preparazione scientifica), nella serie di estese e documentate note in calce al tema principale, su argomenti che vanno dalla cosiddetta « creazione della vita in laboratorio », al ridimensionamento delle teorie evoluzionistiche o alle stranezze cosmologiche di un Fred Hoyle.

Purtroppo una certa disorganicità di esposizione pesa sfavorevolmente su questo saggio che resta comunque un buon libro di divulgazione.

In definitiva, l'autore ha impostato l'argomento in maniera adatta: il dubbioso, l'indifferente, lo stesso ateo, più che per via di speculazioni astratte e di sofismi, possono oggi essere avviati alla fede per via di ragionamenti concreti, di realtà e di leggi naturali, in grado di rispondere adeguatamente a tanta discutibile scienza che ci sommerge.

G. F.

DAISETZ TEITARO SUZUKI: « LA DOTTRINA ZEN DEL VUOTO MENTALE » - Introduzione di Christmas Humphreys, traduzione di Anna Maria Micks, Ubaldini editore, Roma 1968.

Le difficoltà proprie a ogni documento del pensiero orientale sono aggravate dalla infelicità dell'edizione italiana, che omette sia le note esplicative a riferimenti che, forse, sono ovvi solo per gli specialisti, sia la traduzione di formule in lingua cinese e giapponese.

Ad esempio stampare che Hui-neng si distingue nel modo più cospicuo e caratteristico dai suoi predecessori per la sua dottrina dello *hom rai mu ichi motsu* ovvero *pen lai wu i wu* (p. 21) non è dire molto al lettore italiano. E così non è comunicargli un concetto stampare che Hui-neng affermando che « ab initio nessuna cosa è », ritorna al *prajnaparamita* (p. 23), quando in ogni altra parte del libro l'unica spiegazione data circa il *pranajparamita* è che si trattava di una filosofia (cfr. l'indice analitico). E così via.

Comunque dalle incertezze di una tale lettura la tesi di Suzuki che sembra dominare è che l'autentico buddismo consiste nell'insegnamento del monaco cinese dell'VIII secolo, Hui-neng, la cui dottrina era fondata sul la negazione dell'essere, cioè sull'idea del vuoto sempiterno e totale: nulla è. Questa proclamazione, secondo Suzuki, avrebbe liberato il buddismo da ogni possibilità di errore riguardante il concetto di purezza e le relative « tecniche ».

Afferma Suzuki che, nello spirito dell'autentico buddismo, « purezza significa in realtà nulla; è la negazione di ogni qualità, uno stato di assoluta nullità » ma che questo « concetto » di nulla può, in qualche modo, causare l'illusione « di un'entità separata, al di fuori di quel che vede ». Questo era appunto l'errore della scuola di Shen-hsiu, cui si opponeva l'insegnamento di Hui-neng: attribuire un certo essere alla purezza e, potremmo dire paradossalmente, entificare il nulla.

Per questo, continua Suzuki, quando si afferma l'idea che « ab initio nessuna cosa è... tutti i piedistalli logici e psicologici che ci sono stati dati vengono spazzati via e non abbiamo più nulla su cui poggiare. E questo è proprio ciò che ogni sincero buddista deve provare prima di giungere alla percezione della mente. Vedere è la mancanza di qualsiasi appoggio sul quale basarsi » (p. 24).

Non è però da credere che questo « nulla » sia un semplice strumento d'ascesi, una specie di « notte oscura » di cui parla san Giovanni della Croce. Suzuki afferma infatti che « quando vedere è non vedere allora è vero vedere » e viceversa: « quando il vedere ha riferimento con uno stato di coscienza che può essere logicamente definito allora è non vedere » (p. 26).

Stando a Suzuki, quindi, il fine ultimo dell'ascesi buddista è l'annullamento della coscienza: è « guardare nel nulla », perché « vedere nel nulla è il vero vedere, e il vedere eterno » (p. 27).

Il testo tradizionale da cui Suzuki deduce la sua formula è del resto tale da non lasciar dubbi: data la situazione del *nulla originario* la purezza è assumerlo, cioè capirlo e vederlo. Non cadere nel vuoto, dunque, ma « esserlo ». All'obiezione del discepolo (« ma questo non è nichilismo?») il maestro risponde infatti: « Dal principio non vi è spettatore né visione: e chi dice che ciò sia nichilista?» e precisa che questo non significa cadere nel vuoto: « anche il vuoto infatti non è, e dove è allora la caduta?» (p. 63).

Seguendo coerentemente questa via Suzuki giunge a definire la sua religione come esperienza che include un salto logico e psicologico e che solo a questo patto può essere partecipata. E precisa: « il salto logico è che il comune processo di ragionamento si arresta di colpo e si percepisce che quanto era stato considerato irrazionale è perfettamente razionale. Il salto psicologico è che i limiti della coscienza vengono sorpassati e ci si trova immersi nell'inconscio che non è, dopo tutto, inconscio » (p. 47).

Siamo dunque nel campo di un'irrazionalità percepita e voluta come tale; di un « salto » della ragione e di un « salto » senza ragioni. Di un'esperienza incomunicabile, come dice Suzuki (p. 65), o meglio: comunicabile al di là del razionale, dove però il discepolo può giungere solo per la via delle tecniche allucinatorie e della droga.

A questo punto ci sembra più che lecito concludere affermando che la tentazione buddista, oggi così drammaticamente sofferta dalla cultura occidentale che si dice d'avanguardia, è la tentazione del puro assurdo se non proprio di una specie di schizofrenia lucida, quella di cui testimoniano largamente i brani tradizionali citati da Suzuki (impressionanti in particolar modo quelli riportati alle pp. 61, 66, 86, 92 e 125).

Qui il buddismo si rivela del tutto simile ai giochi teatrali di Pirandello e di Ionesco e quindi mortalmente pericoloso per chiunque voglia usarlo nel concreto dell'esistenza religiosa o anche semplicemente profana.

P. V.

LUCIEN CERFAUX: « JÉSUS AUX ORIGINES DE LA TRADITION » - Préface de A. L. Descamps, éditions Desclée de Brouwer, Bruges 1968.

Il titolo stesso del libro dice che il saggio di Cerfaux si colloca fuori delle premesse teoriche della storia delle forme; una persona, non una comunità, è posta al fondamento della tradizione.

L'autore si muove sulla base della critica del Gerhardsson (*Memory and Manuscript*, Upsal 1961: cfr. *Renovatio* n. 4, 1967, p. 661). Egli assume dunque l'esistenza di un interesse preciso alla azione di Gesù prima della resurrezione e di un procedimento di memorizzazione delle sue azioni e soprattutto dei suoi discorsi da parte della collettività dei discepoli. Ci troviamo di fronte ad un ambiente non primitivo, ma « educato » al livello di una civiltà culturale precisa e qualificata, particolarmente legata all'idea di tradizione e a precisi metodi di trasmissione di essa.

E' su questi punti di arrivo dello studio del Gerhardsson che il Cerfaux si basa per esprimere la sua valutazione dal dato storico contenuto negli Evangeli.

Secondo il Cerfaux, che non prende che occasionalmente in conto la tradizione che si esprime in Giovanni, il materiale tradizionale può essere organizzato in tre gruppi: a) un'insieme di discorsi che hanno chiaramente uno sfondo galilaico: per questo siamo particolarmente debitori alla fonte comune a Matteo e a Luca (supposta fonte « Q »); b) un racconto della passione, morte e resurrezione dovuto alla comunità di Gerusalemme, su cui poi gli evangelisti hanno aggiunto un materiale proprio; c) infine il materiale intermedio tra quello chiaramente galilaico e quello legato al racconto degli ultimi giorni di Gesù, organizzato da Luca nel quadro fittizio, o meglio, simbolico di un viaggio dalla Galilea a Gerusalemme.

Di questa ultima parte, Cerfaux vede due possibili gruppi distinti: il primo esprime la tradizione dei settantadue discepoli mandati da Gesù a predicare il regno celeste. Luca ha in questi discepoli una fonte particolare: egli li menziona a più riprese, anche come testimoni del Risorto. Deve loro una parte delle tradizioni che egli utilizza nelle sezioni che gli sono proprie. In particolare ad essi si devono le parabole della misericordia.

Un altro gruppo comprede i logia che non hanno un inserimento determinato. La convergenza di tre criteri conduce direttamente alle parole di Gesù: uno di questi criteri sottolinea la conformità di un logion con l'ambiente che era proprio di Gesù. Una seconda regola risale dallo stile orale profetico di un logion sino alla scoperta « del maestro geniale che solo sia stato in grado d'opporre alle ripetizioni proprie del giudaismo l'insegnamento di un'autorità ispirata da Dio » (p. 270). Una terza regola d'applicazione decisiva, ma più difficile, è che il logion sia tale da riferirsi a una terminologia che poteva essere propria di Gesù e non della comunità: sulla strada di questo criterio è il riferimento al servitore di Isaia e al Figlio dell'uomo, perché questo linguaggio è caduto rapidamente in desuetudine nella comunità cristiana. Libro di sintesi più che di analisi, di colpo d'occhio e di definizione di un metodo d'approccio piuttosto che di verifica d'esso caso per caso. Il libro guarda a convincere piuttosto sul piano d'insieme che in tutti i particolari. Ci sembra, ad esempio, particolarmente discutibile il modo con cui l'autore risale dal testo dei sinottici sulla passione al documento originario (« D ») della comunità di Gerusalemme.

L'esegesi esce dal quadro del sociologismo e ritorna nel quadro della storia. Eliminando lo schema soffocante della comunità creatrice e la frantumazione del testo secondo le

regole sociologiche della storia delle forme, il Cerfaux ritorna alla verisimiglianza storica e alla drammaticità del reale, dove operano persone e forze collettive di *allure* mitica. Ciò mostra l'effetto fecondo della critica del Gerhardsson, nel cui quadro si colloca la ricostruzione della storia delle prime origini cristiane compiuta dall'autore.

G. B. B.

GLAUCO LICATA: « NOTABILI DELLA TERZA ITALIA » - Edizioni Cinque Lune, Roma 1968.

Un volume di circa seicento pagine di solito pesa. Questo di Glauco Licata porta il peso inevitabile degli ultimi ottant'anni di storia italiana: mai peso di libro è stato però più formale. A vederlo, codesto *Notabili della terza Italia*, nel nostro tempo che pullula di geni grandi e piccoli, di notabili e di gente importante, mi ha lasciato perplesso, direi titubante. Leggo, non leggo: senza punto interrogativo. Ma quando gli occhi sono caduti per scorrerne la premessa, che non è stata posta dall'autore al fine di mettere le mani avanti per non cascare, secondo la ben nota definizione di Ferdinando Paolieri, il volume ha perso il suo peso.

Allora ho scoperto, dopo aver letto « il cinquantennio che va dal 1876 al 1925 — ossia dalla caduta della destra (18 marzo) al discorso del 3 gennaio... », che il cinquantennio della terza Italia è stato abilmente e giustamente dilatato dall'autore per un inserimento storico verso il nostro tempo. Ho detto verso, non nel nostro tempo, perché il Licata sa che la storia, proiezione della vita e insieme giudizio, è continuo divenire; sa che le così dette svolte non hanno posto nella realtà. E la premessa, quattordici pagine in tutto, è il primo saggio, breve ma acuto di codesta serie di saggi tutti contenuti, ma mi piace più dire costretti, per una densità appena diradata nella più chiara esposizione. Le condizioni d'Italia nel cinquantennio dei notabili sono toccate con mano sicura e insieme rapida e risoluta: il rilievo che è dato allo sviluppo economico e alle esigenze di carattere sociale è anche il segno che contraddistingue l'intenzione di Licata: non concedere nulla al sentimento per episodi e per uomini nei confronti dei quali è fin troppo facile cadere entro la pania della simpatia o dell'antipatia.

Il distacco e la freddezza annunciati nelle prime quattordici pagine restano come fattori di obiettività e di serenità che si fondono — una scelta che non è sola sintesi — nella serietà e nella precisione. Dopo la premessa la lettura diventa piacevolissima perché l'indagine si assottiglia verso uomini e fatti; perché gli uomini, un po' trattati — in particolare nelle note — con icastica concisione, sono posti nell'essenzialità del carattere.

Le due parti dell'opera si riferiscono ai gruppi di potere e alle idee, e alla diplomazia e imprese belliche. Senza dubbio la funzione delle élite è posta in rilievo con criterio di preminenza e di originalità: il controllo e la formulazione del loro valore sociale sono condotti con agilità discorsiva e con svelta capacità, la quale ultima non si risolve — per noi è un dato positivo — in abile e opportuno uso di mezzi tecnici.

I singoli saggi collegati dal filo conduttore della ricerca e del metodo sono esaurienti, però non di eguale valore nei risultati: tale squilibrio, che assume piuttosto rilievo asimmetrico anche nella sostanza, è inevitabile, perché rispecchia la funzione e la vita delle élite che operarono in Italia dopo il risorgimento. D'altra parte per penetrare interamente lo spirito e la realtà storica, l'autore avrebbe dovuto usare mezzi diversi su ampio e molteplice fronte di indagine.

Il criterio assunto, tuttavia, è già di per sé affermazione intelligente e validissima per quanto attiene non il solo periodo preso in esame, ma tutta quanta la storia d'Italia. Secondo punto positivo — una significazione che trascende la verificazione e l'accertabilità dei metodi — è aver centrato il significato storico di alcune élite dopo averne valutato le dimensioni, misurato l'entità fisica, posto in luce le qualità etiche. Lo studio sulla massoneria e sugli ebrei è vivo: vi leggo i motivi storici della massoneria e quelli personali; una chiarezza scientifica vale a inquadrare le figure di Adriano Lemmi e di Ernesto Nathan. Per gli ebrei l'interesse maggiore è ricondotto alla sintesi sul processo di assimilazione e all'*invasione* ebraica nella società italiana postrisorgimentale.

La parte più positiva è quella dedicata al giornalismo: la proiezione dello stesso nell'Italia unita è considerata, non solo nei suoi incontri, ma piuttosto nella combinazione con la cultura, con evidente indagine sulla funzione politica più moderna. Il capitolo sesto della prima parte — dieci pagine in tutto — è dedicato alle élite chiuse, che sono i cattolici intransigenti e gli anarchici: lo studio vale per certe chiarificazioni talvolta chiuse in fresca precisa definizione, come quella che conchiude la fine degli intransigenti, o quella riguardante gli anarchici: « ...dire che l'élite anarchica abbia terrorizzato la borghesia della terza Italia è forse eccessivo » (p. 109).

Nella parte seconda intitolata « Diplomazia e imprese belliche », il lungo capitolo primo *L'Italia in Cina* e il secondo *L'Italia in Eritrea*, corredati come gli altri di note molto utili, sono collegati all'appendice I e all'appendice II. Sono tessere di rilievo per il mosaico della terza Italia: il capitolo primo assume importanza anche autonoma per la maggiore e maturata completezza.

« Fra i documenti inediti in appendice gran parte è riservata alle carte dell'ambasciatore marchese Giuseppe Salvago Raggi » (p. 11): così Licata comincia il pretesto tecnico, del resto validissimo, per la pubblicazione delle *Memorie*, di un membro attivo di una di quelle élite. Ho accennato ai collegamenti fra i ricordi di Salvago Raggi e lo studio sui *Notabili*: tale pubblicazione ha la stessa funzione delle note esplicative a piede di pagina, ma ha una funzione propria che possiamo inserire nel contesto della storia d'Italia.

G. M.

ROSA LUXEMBURG: « L'ACCUMULAZIONE DEL CAPITALE » - Introduzione di Paul M. Sweezy, traduzione di Bruno Maffi, Einaudi editore, Torino 1968.

E' questa l'opera più importante di Rosa Luxemburg, ebrea di origine polacca assassinata a Berlino insieme a Liebknecht nel 1919 nel primo rigoglio di una maturità intellettuale che l'aveva condotta a posizioni di primo piano nell'ala sinistra del movimento socialista tedesco (dal mondo tedesco era stata attratta irresistibilmente poiché lo considerava il centro del movimento operaio internazionale, e forse il centro più prestigioso della cultura). In dimestichezza con Lenin, Jaurès, Bebel, Kautsky, Kamenev e con la Zetkin, Rosa Luxemburg prese sempre partito per l'ortodossia marxista contro Bernstein e contro il riformismo in genere. Fedele interprete dello spirito di Marx e di Engels, combatté i revisionismi sostenendo sempre che riforma e rivoluzione non sono due diverse vie al socialismo, ma soluzioni del tutto distinte: riforma non è rivoluzione diluita nel tempo, come rivoluzione non è riforma accelerata.

Coerente a tali princìpi, abbinò alla

impetuosa attività pubblicistica una non meno impetuosa milizia attiva di partito, affrontando per questo diverse volte carcere e tribunale. Conosciuta in Italia fin dal 1896 per un suo saggio apparso nella *Critica* sociale, ebbe qui accoglienza discorde: il plauso di Turati, ma la disapprovazione di Antonio Labriola (il massimo — secondo Croce l'unico — filosofo marxista italiano).

L'accumulazione del capitale raccoglie le lezioni tenute dalla Luxemburg nel 1907 alla scuola centrale del partito di Berlino durante i corsi di economia politica e di storia economica, lezioni rielaborate e approfondite qualche anno appresso e apparse in volume nel 1913. Scopo dello studio era principalmente di esporre scientificamente il processo d'insieme della produzione capitalista. Lo scoglio principale contro il quale si imbatté la Luxemburg durante l'elaborazione di questo lavoro era costituito da alcune lacune e debolezze logiche contenute nel secondo volume del *Capitale* di Marx, ossia nel volume che tratta della circolazione del capitale con gli « schemi di produzione » (che pone poi la versione numerica del *Tableau économique* di Quesnay). Tali schemi di Marx non riuscivano a spiegare perfettamente ciò che si manifesta invece chiaramente nella logica fondamentale del processo della riproduzione allargata: ossia, che l'accumulazione del capitale può avvenire solo *dopo* che i capitalisti abbiano venduto la merce in cui è incorporato il plusvalore.

Secondo la Luxemburg — e la sua tesi suscitò un vespaio di polemiche tra i revisionisti — la difficoltà consiste nel fatto che Marx non è riuscito ad eliminare la contraddizione della incompatibilità esistente fra la riproduzione allargata e il capitalismo puro. La critica mossa oggi dai teorici marxisti alla Luxemburg — sempre coi « testi sacri » alla mano — muove dal postulato di Lenin che il conflitto tra accumulazione e consumo è una delle maggiori contraddizioni del capitalismo, ma non costituisce prova dell'impossibilità del capitalismo, e anzi il capitalismo non potrebbe svilupparsi e neppure perdurare senza contraddizioni. Le contraddizioni, tutt'al più, dimostrerebbero il carattere storico e di transizione del capitalismo. L'ostacolo è dunque aggirato.

Nonostante queste critiche di marxisti ortodossi (come Sweezy, curatore dell'introduzione di questo volume), Rosa Luxemburg ha sempre avuto ed ha cittadinanza nel pantheon ufficiale del comunismo, dato che la sua opera — a parte quelli che sono considerati errori, ossia alcune pulci fatte a Marx — è considerata rivoluzionaria; ed effettivamente può dirsi che, a prescindere dagli intendimenti di dimostrazione in chiave ideologica, quest'opera dimostra nell'autrice una profonda conoscenza del pensiero economico.

Il volume — che contiene anche *Un'anticritica*, ossia la risposta della Luxemburg alle polemiche, saggio apparso postumo nel 1921 — è corredato da una minuziosa cronologia della vita e delle opere della polacca, curata da Luciano Amodio.

G. L.

MARIE-DOMINIQUE CHENU: « IL VANGELO NEL TEMPO » - Traduzione di Duilio Olmetti, editrice A.V.E., Roma 1968.

Una raccolta di saggi che vanno dal 1937 al 1961 può essere un interessante documento storico o giornalistico; questo libro invece ci sembra debba suscitare un interesse ben maggiore. A venti, trent'anni di distanza, gli articoli di Chenu restano sempre una intuizione « nuova », una indicazione originale, una prospettiva sconcertante.

E si può davvero restare sconcertati di fronte a certe affermazioni e a certe prese di posizione; ma al fondo

si tocca sempre una ferma fede nella Chiesa cattolica e una ferma speranza che questa potrà rendere sempre più vivo e presente in mezzo al mondo del proprio tempo il messaggio dell'Evangelo.

Il libro è diviso in tre parti: « Il Vangelo ai tornanti della storia », « La socializzazione segno dei tempi », « Oggi la Chiesa in stato di missione », nelle quali vengono ordinati diversi saggi; i titoli stessi dei grandi settori di indagine e dei singoli capitoli sono di per sé indicativi di una impostazione di lavoro critica, approfondita, in continua ricerca. In questi quadri si può cercare di cogliere i filoni principali di tale ricerca, nata dalla riflessione profonda sulla storia della Chiesa e dall'attenzione acuta ai segni dei tempi; proprio in questa tensione dialettica tra riflessione sul passato e sguardo attento sul presente sta forse la più grande capacità di Chenu: fatti spirituali e politici, grandi fermenti storici, rivoluzioni economiche e strutturali sono intraviste alla luce della fede e nella prospettiva della storia della salvezza, guidata dallo Spirito.

Le esperienze della Chiesa del Medioevo (Francesco e Domenico, Innocenzo III, le riforme « cattoliche », la Riforma, i vari movimenti apostolici...) sono viste con uno sguardo storico sintetico ed emergono dalla storia in una luce nuova, calando direttamente a confronto con le vicende attuali della storia. A volte sembra quasi di essere portati in una scoperta emozionante di nuovi aspetti e di nuove prospettive presenti nella storia che la mentalità corrente spesso ci impedisce di intravedere.

Al di là di ogni accentuazione polemica il tono di tutti i saggi è pacato e vivace, senza cadute nella superficialità; alcuni saggi risentono ovviamente del tempo in cui sono stati scritti, ma è sempre presente in essi una precisa « prefigurazione » storica e un progetto di presenza della Chiesa nel tempo.

La prima parte del libro ci porta direttamente in seno ai problemi più gravi che tormentano oggi la Chiesa; uno sguardo storico del periodo medioevale ci porta a una visione dei lati positivi e delle implicanze negative dell'« èra costantiniana ». Le indicazioni di Chenu sulla « fine dell'èra costantiniana » hanno dato adito a molti fermenti del cattolicesimo, spesso non tutti così profondi e così chiari; la formula è stata spesso ridotta a slogan allettante e molti se ne sono serviti caricandolo dei più diversi contenuti.

Le componenti dell'età costantiniana (alleanza dei poteri spirituale e temporale, la sacralizzazione delle strutture temporali; la base culturale, l'assimilazione del diritto romano e il primato della ragione sopra le altre forme e valori della vita dello spirito; la concezione dell'uomo, definito nella sua « natura » e il dualismo di fondo tra materia e spirito; il regime economico e sociale collegato a una specifica filosofia cristiana) sono analizzate con attenzione e ne vengono rilevati gli aspetti positivi; il problema di una svolta si pone, oggi: « non si tratta di verità di fede, di dogmi, neppure di dottrina in generale, ma, a livello di una maggiore profondità psicologica, dell'impianto della Chiesa in un mondo decisamente nuovo, in una diversa civiltà » (p. 18).

Sotto la domanda posta da questo problema Chenu risponde nell'individuare fattori di decadenza oggettiva dell'età costantiniana e nell'invitare alla ricerca di un nuovo tipo di « cristianità ». « L'era costantiniana ci ha dato una magnifica riuscita di una "cristianità". Ma cristianità non è Chiesa: distinzione delicata, certamente, quando la si deve applicare alle sue frontiere dottrinali e istituzionali, ma che è tuttavia urgente fare in un mondo le cui dimensioni umane oltrepassano l'occidente, la cui storia ci conduce fuori della cristianizzazione di Costantino » (p. 27). Il problema che la Chiesa deve affrontare oggi non è quello di « costruirsi a parte un mondo cristiano a lato del "mondo", ma di rendere cristiano il mondo così com'è costruito, così come si sta costruendo in questo straordinario secolo XX » (p. 32).

Ci troviamo di fronte a un « tornante della storia »: il Vangelo dovrà incarnarsi qui, oggi, in questa situazione, mantenendo tutta la sua purezza.

Chenu si pone il problema della riforma di struttura della cristianità (dopo aver dato uno sguardo storico alle riforme del Medioevo); il problema del rapporto della Chiesa con le nuove strutture sociali che si vengono costruendo; il problema di un apostolato rinnovato di fronte alle esigenze e alle indicazioni della rivoluzione comunitaria; il problema delle nuove solidarietà che stanno nascendo nelle classi sociali proletarie; il problema della « cristianizzazione » delle strutture; il problema di una visione rinnovata della Chiesa in stato di missione.

Il sottofondo di tutto il libro è permeato ancora dal problema dei « valori » umani, ambigui e di fatto contaminati dall'errore e dal peccato, ma pur sempre risorse possibili in preparazione al Vangelo. Ritorna la dottrina classica della « potentia obedientialis »: questi valori che emergono dalla storia « non sono certo capacità positive per accedere alla grazia, ma disponibilità a riceverla » (p. 191).

La tensione presente in tutto il libro è la ricerca continua di sviluppare e di chiarire il problema del rapporto grazia-natura, enunciando le tesi classiche in un linguaggio rinnovato per il contatto con il nostro tempo; tesi classiche enunciate non solo in termini di rapporto natura-grazia, ma anche in termini di rapporto storia - grazia, enunciazione che non travisa queste tesi, ma « dona loro un'intelligenza più realistica ».

Certamente degno di essere letto, approfondito e discusso, il libro non mancherà di suscitare una esigenza di nuovi chiarimenti nei confronti della missione della Chiesa nel suo « porsi » nel mondo, nei confronti del modo di presentare e di vivere il Vangelo nel tempo, nei confronti della ricerca di percorrere con sempre maggiore chiarezza e fedeltà, le strade della storia della salvezza.

C. P.

MIGUEL DE UNAMUNO: « LO SCANDALO DELLA CROCE » - Traduzione di Lucio d'Arcangelo, Borla editore, Torino 1968.

Nel terzo saggio presentato in questo volume, « La mia religione », Unamuno esprime così il suo *telos* di scrittore: « ho cercato sempre di agitare e, al massimo, suggerire più che istruire » (p. 64).

Non è poco. Soprattutto se si tiene presente che questo « agitare », cioè questo risvegliare interrogativi ed esigenze, è stato riconosciuto fin da Socrate principio di ogni sapere. Ciò che certo Unamuno non nega: ma immediatamente al « sapere » viene contrapposta l'« istruzione » che è un «non sapere», un classificare, morte che immobilizza la vita attraverso la schematizzazione della logica, insomma tutto ciò di cui è stata gratificata la ragione razionalizzante da parte di vitalisti, pragmatismi, esistenzialisti.

Ecco quindi la posizione dello scrittore spagnolo: rinunzia alla ragione, identificata, come sempre in questi casi, con la kantiana ragion pura impotente ad uscire dallo spazio e dal tempo e quindi a comprendere l'interezza del divenire ed ad elevarsi all'Essere e contrapposizione ad essa, regina della « cosizzazione », di un'altra forma di comprensione del reale che si può chiamare intuizione, per richiamare Bergson, o si può, come nel caso di Unamuno, privare di ogni determinazione e mantenere nell'àmbito di un generico « sentimento », salvo poi vedere che le due cose in fondo si identificano. Ma non è questo il problema giacché Unamuno, più coerente in questo del suo fratello francese, anche se, proprio per questa assoluta coerenza, più dispersivo non si preoccupa affatto di sistematizzare e di definire. Non si deve credere però

che questo abbandono all'extrarazionalità sia cosa pacifica: è anzi agonia, sentimento tragico della vita poiché la ragione non cede il campo e la via del metarazionale, che è qui il luogo di tutti i significati essenziali, è continuamente insidiata.

La fede « che consiste nell'affermare cose fra loro contraddittorie » (p. 117) *credo quia absurdum*, « cerca l'appoggio della sua nemica, la ragione » (p. 124). Ecco il tragico, che è sentimento, agonia vissuta dei due princìpi ed essenza della realtà stessa, per quanto di una concezione del reale possa trasparire dalla penna di Unamuno, diarista intimo, attento sempre più a cogliere l'uomo interiore nella sua immediatezza che non a costruire un sistema metafisico. E non ingiustificatamente; giacché per lo scrittore spagnolo la verità è in contatto così stretto con la sincerità da sfumare in essa.

Il Dio di Unamuno non è tanto quello della trascendenza verticale, comunque lo si voglia intendere, cioè il Dio « già fatto » per il quale la verità potrebbe abitare in noi, ma un dio che si fa, che si libera dalla materia.

« Dio, la Coscienza dell'universo, è limitato dalla materia bruta in cui vive, dall'incoscienza da cui cerca di liberarsi e di liberarci » (p. 140).

Si libera soffrendo, Dio soffre: questo punto è fondamentale per intendere Unamuno la cui religione è, come spesso egli ha a ripetere, religione del Cristo agonizzante. Sicché è l'essere stesso che è tragico e nella sua perpetua lotta sta il suo valore. Di questa lotta Unamuno ha il gusto, tanto da dire, quasi con accento di speranza: « non sarà un termine ideale quello dell'apocatastasi o ritorno di tutto a Dio? » (p. 199).

Unamuno teme il punto in cui la lotta cessi perché, come sempre quando la ragione viene opposta ad un'altra forma di conoscenza e si trova quindi ad essere pura logica senza intelligenza, ragione empirista, l'apocastasi si presenta alla razionalità dello scrittore spagnolo non come vita nell'uno del molteplice ma come negazione di questo nel tutto indifferenziato.

Ciò che soprattutto riempe di orrore Unamuno assillato dal problema dell'immortalità personale e gli fa rifiutare Spinoza visto come campione dell'acosmismo. Ma il fatto è che Unamuno ha una particolare esigenza, che potremmo chiamare assunto spinoziana, di eternare il reale, tanto da dire che « ciò che non è eterno non è neppure reale » (p. 96) ma tale esigenza nasce in lui proprio dall'amore del mondo così che l'immortalità non si configura tanto come desiderio di vedere Dio, che, anzi, la visione eterna, l'estasi è per Unamuno morte eterna, quanto come passione per il proprio io personale. Perciò la necessità assoluta di conservare i molti nell'uno, necessità folle per la ragione di Unamuno, di fronte alla quale egli non può essere che don Chisciotte e credere « ciò nonostante ».

Questo il risultato del divorzio tra ragione ed intelligenza, supremo frutto del razionalismo. E allora non c'è più possibilità di soluzione, non resta che gettarsi nelle braccia della fede la cui sostanza è solo speranza e sorreggere dolorosamente l'una con l'altra. Rifiutare il divenire perché senza l'eterno non è « abbastanza reale » e respingere perciò tutto ciò che al mondo solo si riferisce, scientismo e progressismo, rifuggire dal baratto di immortalità con perpetuità sperando impossibile che i punti del tempo non abbiano una convergenza e credere, solo credere e sperare, che tale convergenza non sia assoluta unificazione. Nessuno scampo da questa speranza ed è logico poiché ciò che si può intendere razionalmente dipende evidentemente dalla ragione che si usa e dai limiti che le si impongono: perciò tempo ed eterno non si conciliano ma si fronteggiano, l'uno regno degli « intellettuali », e l'altro degli « spirituali », i quali poi non esistono mai allo stato puro, di modo che la lotta deve albergare all'interno di ogni uomo che sia tale.

In questa agonia l'uomo vive la vita di Dio e Dio si fa nell'uomo e per l'uomo. Un panteismo dunque che paradossalmente rifugge così dall'acosmismo come dallo storicismo. Ma non è

forse cristianesimo proprio trovare un equilibrio in questo paradosso? Il Dio che soffre è più vicino al Dio che ama di quanto non lo sia l'Essere immobile, sofferente, ma la ragione riesce a ricostituirsi in unità con l'intelligenza, il Dio sofferente e il Dio amante gli si rivelano come la pienezza della persona e la gloria dell'universo.

M. M.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: « FILOSOFIA E ANTIFILOSOFIA » - Marzorati editore, Milano 1968.

Definita la verità come infinita e inesauribile per l'uomo, è posto il problema di un continuo rinnovamento del pensiero: « per un impegno maggiore», Sciacca scrive, «per un filosofare vivo e nostro — e la sua conquista è sempre personale e attuale in ogni atto veritativo anche se mai del tutto attuata — processo questo di sondaggio che mette in luce nuovi veri, sempre da ripensare per riconfermarli chiariti e approfonditi nella verità e per aggiungere all'edificio del sapere » (p. 43).

Per questa fondamentale esigenza Sciacca entra in polemica con l'abitudinarismo filosofico, rompe cioè con quello che egli chiama « tomismo perentorio », ufficioso, curialesco e però chiuso nel giro « degli eclettismi e sincretismi, degli aggiornamenti esteriori e delle sovrapposizioni » fino al punto di far scadere la filosofia di san Tommaso al livello « dell'empirismo più sciatto e del più scialbo sensismo ».

L'uso della filosofia rosminiana, per lo Sciacca, non solo non tende a istituzionalizzare Rosmini insieme con le affermazioni discutibili di Rosmini, ma al contrario: s'inscrive nella direzione opposta a quella che una critica spesso unilaterale ed ingiusta ha attribuito al pensiero rosminiano. Vale a dire: l'uso che lo Sciacca fa di Rosmini è un uso orientato a superare il sensismo-empirismo della neoscolastica non verso ma contro le posizioni sofistiche del kantismo e dell'ontologismo.

Scrive lo Sciacca che « l'uomo non cercherebbe la verità di ogni ente e di ogni principio se la verità prima, che le altre contiene, non fosse presente alla sua mente, cioè dovesse partire dal niente di verità nella mente — in tal caso non sarebbe neanche pensante — per riceverla dall'esterno, dove c'è soltanto il reale sentito che non è verità ma aspetta di essere inverato, né i sensi che dànno sensazioni ma non concetti possono farlo intelligibile » (p. 18).

L'irriducibilità di questa posizione all'ontologismo è peraltro formalmente dichiarata dallo Sciacca, il quale afferma che « come ricerca o eros il filosofare è umano e non divino, ché divina è la verità; ma questo divino è nell'uomo come immagine e principio di oggettività o fondamento del sapere ed è esso la forma assoluta del pensiero » (p. 19).

Da qui il postulato della verità: la verità è la facoltà di giudicare l'essere delle cose ed è quindi il fondamento proprio dell'uomo. E da qui la definizione dell'errore come negazione dell'umano attraverso la negazione della verità.

Lo Sciacca afferma che l'errore (« il sistema dell'errore ») risiede « nell'opinione mutevole, di cui non conta il contenuto veritativo ma l'immancabile successo pratico fino all'acciuffo del potere e della fama » (p. 20). In questo modo l'errore (o l'antifilosofia) coincide con l'immoralità: il sistema dell'opinione è simmetrico al sistema della tirannia. A questo riguardo lo Sciacca osserva che « doxa significa anche l'opinione che gli altri si fanno di noi e basta che se ne facciano una socialmente e mondanamente produttiva perché la fama corra, perché si parli di noi, non importa come, e sia la gloria mundi » (p. 30).

La tirannia ha appunto radice in questo rifiuto della verità per la « doxa »: negato il principio della verità rimane la prassi come principio e legge a se stessa, ma in tal modo non c'è più da discutere sulla prassi, né da condannarne alcuna, bensì di far prevalere, con ogni mezzo, quella che fa meglio l'utile e il piacere di un individuo, di una parte, di un gruppo.

Tolto il fondamento della verità come si giudica il male? In nome di quale verità si condanna il male, e come si può negare che tutte le azioni spregevoli, tutti i roghi e gli stermini compiuti nel tempo moderno sono giustificati?

La salvezza dell'uomo, quindi, è nella verità che fa liberi e felici, nel portare il giogo soave e leggero della verità. E' questa la missione del filosofo (e per lo Sciacca filosofo è chiunque accetta la verità: non lo specialista, ma l'uomo che si accetta e si vuole come uomo): « ritornare dal sole alla caverna platonica, a questo nostro mondo per illuminare quanti cavernicoli vi vivono sedotti dalle opinioni e non sanno che è il Bene e la Giustizia, e perché non sanno si ribellano alla vista; liberati, al sole: il mondo non è più una caverna ma la buona, ordinata casa degli uomini, in attesa che ciascuno si metta in viaggio per altra dimora» (p. 33).

Dialogo, dunque, e tolleranza per gli uomini che volgono le spalle alla luce. Ma non tolleranza a proposito della verità e dell'errore, ché questo sarebbe applicare le leggi della volontà all'intelletto e affermare l'assurdo di una verità che dovrebbe nutrire l'errore: « l'errante, sì » conclude lo Sciacca, « va tollerato in tutta la pienezza del significato: non solo va portato sulle nostre spalle con sofferenza e pazienza, alimentato e sostenuto, rispettato nella sua libertà di assenso, ma anche amato, anzi più egli nega la verità, più è nemico e lontano da noi, perché egli ha bisogno della nostra comprensione e del nostro amore » (p. 62).

P. V.

HARVEY COX: « IL CRISTIANO COME RIBELLE » - Traduzione ed editoriale di Sandro Maggiolini, Queriniana editrice, Brescia 1968.

Ernesto Balducci, nel presentare la collana di cui il libro è parte, fa un'affermazione quanto mai significativa: « Con tutta evidenza, siamo agli inizi di una nuova grande stagione teologica. Le pareti che separavano il sapere teologico del mondo cattolico da quello delle chiese orientali e riformate e dai modi e dagli orientamenti del pensiero moderno sono cadute, con effetti di preoccupante inquietudine, è vero, ma anche con sintomi di un rapido ringiovanimento della Chiesa ».

In questa prospettiva si colloca il pensiero di Harvey Cox, membro della chiesa battista, insegnante universitario, promotore della lotta per i diritti civili.

Lo stile è certamente singolare: categorico, asciutto, a volte venato di una aggressività estranea ad un ragionamento teologico. A lettura ultimata si potrebbe piuttosto annoverarlo tra i pregi che tra i difetti.

Il coraggio delle proprie idee, ferma restando la naturale tendenza alla verità, da cui nessuno è esentato, è l'insegnamento che implicitamente ci viene da quest'opera.

Nell'analizzare il contenuto è bene tener presente la formazione protestante e conseguentemente la concezione della storia e del mondo ad essa inerenti.

Per rispetto alla verità l'essere cattolico non è una semplice questione di etichetta: la verità è tale anche perché i suoi frutti non si possono ottenere affermando il suo contrario.

Dal fatto di essere protestante ha origine a mio avviso il vizio di fondo di considerare non l'uomo come og-

getto dell'amore di Dio ma l'umanità, come insieme avente un fine ed una struttura diversa dai singoli componenti.

Infatti, sebbene il protestantesimo sembri rivalutare la coscienza individuale, in realtà le attribuisce còmpiti che essa non è in grado di adempiere; così nasce la necessità della creazione storica di una coscienza collettiva che supplisca alle carenze dei singoli.

Di qui probabilmente egli ha tratto il convincimento che l'attenzione di Dio non sia rivolta alla salvezza dell'uomo come singolo ed alla Chiesa come insieme di veri uomini ma al mondo come spazio in cui l'umanità si manifesta e si realizza.

Ho detto di proposito convinzione, poiché sarebbe altrimenti difficile comprendere il criterio con cui vengono interpretati i testi biblici, se si prescinde dalla presenza di un'idea precostituita a cui si cerca in qualche modo di dare una giustificazione.

Se si tien conto poi di una certa sollecitudine pragmatistica che circola più o meno palesemente nel pensiero americano, non è meraviglioso trovare asserzioni come questa: « Come Dio venne verso il mondo, così la sua Chiesa va verso il mondo per amarlo, per preoccuparsene, in definitiva, in termini di vita o di morte. La nostra seconda asserzione, allora, è che il mondo è per Dio una questione di vita o di morte, l'oggetto del suo amore e della sua attività rinnovatrice » (p. 31).

Partendo dal presupposto che « il mondo (intendo con questo il mondo politico e secolare) è la sfera dell'attività liberatrice e rinnovatrice di Dio (id.) » la deduzione è logica: «Dio è presente innanzitutto negli eventi politici, nelle rivoluzioni, nelle sommosse, nelle invasioni, nelle sconfitte » (p. 33).

Conseguentemente si pone il problema di ristrutturare la figura del cristiano detto appunto ribelle per sottolineare questo suo modo di porsi nei confronti del mondo.

A ciò sembra dedicata la maggior preoccupazione del libro e, nel suo genere, questo è il suo aspetto più significativo se si pensa che vengono qui esposte in modo abbastanza sistematico molte di quelle idee che a livello del senso e dell'affetto sono più o meno presenti anche in ambienti cattolici.

Il concetto di colpa, che la teologia corrente accentua soprattutto sul peccato di superbia, viene qui focalizzato sull'ignavia ed opportunamente adattato così che l'origine di tutti i mali diventi il disimpegno sociale.

I sacramenti diventano slogan, parole d'ordine degli attivisti di Dio.

La missione della Chiesa quella di fornire lo schema della società modello del futuro: « Così come la Karl Marx Allee è una descrizione del nuovo ordine, quale è inteso dai comunisti, la chiesa è una dimostrazione del nuovo ordine, quale è inteso dal cristiano » (p. 69).

Prescindendo dalla tesi di un mondo cristiano i cui legittimi profeti siano tra gli altri Marx, Martin Luther King, Baldwin, Kierkegaard ed i personaggi dei film di Fellini, appaiono qua e là tracce di una critica esatta ad alcune manifestazioni che godono tutt'ora il nome di cristiane.

Prese individualmente, per quanto abbiano un carattere unicamente negativo e siano talvolta messe in evidenza con l'intento di far crollare tutto l'edificio della Chiesa tradizionale, esse potrebbero costituire l'aspetto positivo di questo pamphlet.

In un libro dichiaratamente rivoluzionario, lascia un sapore piuttosto amaro il sentir approvare la posizione di chi, trovandosi in un sistema politico-sociale coercitivo qual'è quello della Germania orientale, fa del suo meglio per il successo di un siffatto sistema: «...Se fossero stati sessantadue di noi cristiani, che fossero stati mandati ad Helsinky, saremmo tutti tornati indietro... dobbiamo amare questo paese perché nessun altro lo fa. Questo è il nostro lavoro di cristiani, qui, nella Germania orientale ».

M. V.

RICEVUTI

Friedrich Nietzsche: « Così parlò Zarathustra » - A cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, traduzione di Mazzino Montinari, edizioni Adelphi, Milano 1968.

Origene: « Commento al Vangelo di Giovanni » - A cura di Eugenio Corsini, Utet editrice, Torino 1968.

« Dizionario storico religioso » - Diretto da Pietro Chiocchetta, editrice Studium, Roma 1966.

Gerhard Podhradsky: « Nuovissimo dizionario di liturgia » - A cura di Aurelio Nosetti, edizioni Paoline, Roma 1968.

Edward Schillebeeckx: « La presenza eucaristica » - Versione dalla trad. tedesca di Aldo Audisio, edizioni Paoline, Roma 1968.

Karl Rahner: « Saggi sui sacramenti e sulla escatologia » - Introduzione di Alfredo Marranzini, edizione Paoline, Roma 1965.

Carlo Falconi: « La svolta di Paolo VI » - Ubaldini editore, Roma 1968.

Giuseppe Vaccari: « Teologia della rivoluzione » - Feltrinelli editore, Milano 1969.

Riccardo Di Corato: « Gli studenti tedeschi » (Cronache di una opposizione extra parlamentare) - Cultura editrice, Firenze 1968.

Gruppo "I protagonisti": « Cattedrale occupata » - Cultura editrice, Firenze 1968.

Almanacco letterario Bompiani: « L'inquietudine religiosa » - Milano 1969.

Marcel Griaule: « Dio d'acqua » - Traduzione di Giorgio Agamben, Bompiani editore, Milano 1969.

Giovanni Bianchi: « L'Italia del dissenso » - Queriniana editrice, Brescia 1969.

Tullo Goffi: « Morale pasquale » - Queriniana editrice, Brescia 1968.

Karel Vladimir Truhlar: « Cristo nostra esperienza » - Traduzione di Giuseppe Segalla, Queriniana editrice, Brescia 1968.

Ladislaus Boros: «Incontrare Dio nell'uomo» - Traduzione di Adolfo Babbio, Queriniana editrice, Brescia 1969.

Valerio Tonini: « Teologia ultima » - Guanda editore, Parma 1966.

Henri Irénée Marrou: « Théologie de l'histoire » - Editions du Seuil, Paris 1968.

Alfred E. Taylor: « Platone: l'uomo e l'opera » - Presentazione di Mario Dal Pra, traduzione di Mario Corsi, La Nuova Italia editrice, Firenze 1968.

Jean Guitton: « Regards sur la pensée française 1870-1940 » - Editions Beauchesne, Paris 1968.

Jean-Pierre Bagot - Pierre Debray: « Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu » - Editions Beauchesne, Paris 1968.

Sandro Patrone: « I Vangeli » (La buona novella in rima genovese) - A cura di Cesare Viazzi, Erga editrice, Genova 1968.

Karl Barth: « Dogmatica ecclesiale » - Introduzione di Italo Mancini, traduzione di Paolo Pioppi, edizioni del Mulino, Bologno 1968.

Pietro Scoppola: « Crisi modernista e rinnovamento cattolico » - Edizioni del Mulino, Bologna 1969.

Willi Marxsen: « Alle origini della cristologia » - Introduzione e traduzione di Bruno Liverani, edizioni Dehoniane, Bologna 1968.

Wolfhart Pannenberg e altri: « Rivelazione come storia » - Introduzione e traduzione di Bonifacio Baroffio, edizioni Dehoniane, Bologna 1969.

Autori vari: « Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV » - A cura di Arnaldo Momigliano, traduzione di Anna Davies Morpurgo, Einaudi editore, Torino 1968.

Ved Mehta: « Teologi senza Dio » - A cura di Michele Ranchetti, Einaudi editore, Torino 1969.

Autori vari: « La Chiesa sotterranea » - Traduzione di Mary Archer, Jaca Book editrice, Milano 1968.

Jacques Derrida: « Della grammatologia » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Reinold Niebuhr: « Uomo morale e società immorale » - Traduzione di Robi Ronza, Jaca Book editrice, Milano 1968.

Karl Rahner: « Maria » - Traduzione di R. Sartori e G. Pirola, edizioni Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1968.

Franz Mussner: « Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico » - Traduzione di Luigi Ballarini, Morcelliana editrice, Brescia 1968.

Gustave Thils: « Cristianesimo senza religione? » - Presentazione di René Marlé, traduzione di Vincenzo de Luise, Borla editore, Torino 1969.

Henry Gaubert: « L'esilio di Babilonia » - Traduzione di Mariapia Ghisalberti Poma, Borla editore, Torino 1968.

Pericle Felici: « Magistero e autorità nella Chiesa » - Borla editore, Torino 1969.

Raffaele Farina: « L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea » - Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1966.

Rudolf J. Ehrlich: « Teologia protestante e teologia cattolica » - Traduzione di Maria Girardet, Paideia editrice, Brescia 1969.

Autori vari: « La penitenza, riconciliazione con Dio e con la Chiesa » - Edizioni Ares, Milano 1968.

Jean Jacques von Allmen: « Saggio sulla cena del Signore » - Traduzione di Carmine Benincasa, editrice Ave, Roma 1968.

Crescenzo Sepe: « La dimensione trinitaria del carattere sacramentale » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

Vladimir Boublik: « Incontro con Cristo » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.

Ovidio Cassola: « La recezione del diritto civile nel diritto canonico » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.

Giuliano Ligabue: « La testimonianza escatologica della vita religiosa » - Introduzione di M. Sauvage, Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.

Duilio Bonifazi: « Filosofia e cristianesimo » - Pontificia Università Lateranense, Roma 1968.

POSTILLE

PADRE BALDUCCI E LA TEOLOGIA DELL'ISOLOTTO — *Dobbiamo al padre Balducci una prima riflessione teologica sull'Isolotto, apparsa sul numero 109-110 di* Testimonianze: *cioè un'esposizione lucida e meditata, anche se inclusa in un pezzo che rileva del genus* apologeticum, *dei motivi della azione di don Mazzi e dei problemi che essa implica.*

Per il padre Balducci « la comunità dell'Isolotto ha sviluppato una esperienza in molte parti discutibili » (Testimonianze, *p. 891). Ma in essa si configura « la morfologia della futura comunità cristiana » (id. p. 900).*

Essa si ricollega al « passaggio qualitativo » che è stata la definizione conciliare della Chiesa come popolo di Dio. Con ciò è avvenuto « un collegamento più diretto con la tradizione apostolica ». Questo collegamento è così espresso: « l'unità istituzionale è un segno necessario ma non sufficiente del popolo di Dio. Il segno sufficiente è quello dell'unità eucaristica. Il popolo messianico si riconosce e si manifesta per quello che è nell'assemblea eucaristica, nella quale attua, in modo unitario ed articolato, le proprie prerogative carismatiche e ministeriali » (p. 894).

Ma può l'assemblea eucaristica essere il segno « sufficiente » della Chiesa?

L'assemblea eucaristica è in sé un segno escatologico, è la prefigurazione del banchetto del regno, della unità consumata in Dio. In essa la assemblea è unita attorno alla presenza ad modum substantiae *del suo capo e del suo capo in quanto principio di vita. L'assemblea eucaristica è il* secretum *escatologico conservato per anticipazione nella Chiesa.*

Se infatti assumiamo rigorosamente l'immagine eucaristica della Chiesa, ne viene una Chiesa non soggetta a variazioni storiche: là dove l'eucaristia si è conservata, il suo senso è rimasto identico. Essa è la presenza storica visibile del Capo della Chiesa come tale, anche se accessibile solo per fede.

Ma appunto la Chiesa è più ampia dell'assemblea eucaristica: e se la consideriamo come una comunità fondata sulla parola, allora la dimensione storica appare in primo piano. E con ciò il ministero.

Il ministero è l'elemento fondatore e conservatore dell'autenticità della Chiesa nella storicità. Appunto perché la Chiesa è sempre « sotto » la Parola di Dio, appunto perché essa è « pellegrina », esiste l'associazione apostolica al ministerium verbi *di Cristo, esiste una sistematica alterità del ministero per rispetto alla totalità del popolo di Dio (anche se questo comprende le stesse persone portatrici del ministero).*

Il padre Balducci non nega certo il ministero. Tutt'altro. Ma sembra ridurre in termini radicali la presenza in esso della Parola: « oggi ci accorgiamo che gran parte della teologia ereditaria è teologia indotta, cioè formulata a giustificazione di una prassi » (p. 891). Così esiste oggi una radicale deformazione del ministero, poiché « il mondo si è da secoli insediato nelle strutture del potere ecclesiastico » (p. 892). Qui dunque la storia interviene come elemento negativo: la storicità entra nella Chiesa come

*segno di corruzione: e tocca inevitabilmente quell'elemento che ha maggior riferimento alla storia, quell'*institutum *che deve garantire la crescita del-l'*intellectus fidei *omogeneamente alla* regula fidei, *sia sul piano del pensiero che su quello dell'azione.*

E', dunque, una « restaurazione » dell'immagine autentica della Chiesa, quella « eucaristica » che si deve compiere. Ma come? Se la storia segna della « ideologia » le formulazioni della teologia e quelle del diritto canonico, se il marchio del mondo si pone sulla concretezza sia della fides *che del* regimen, *come è possibile la* renovatio Ecclesiae? *In altri termini: quale può essere il segno storico di una realtà per natura escatologica?*

Il volto storico della Chiesa « ridotta » all'assemblea eucaristica non può essere che la povertà effettiva.

Se infatti il « potere » che è il prezzo dell'organizzazione sociale, e dunque la storia nella sua ricchezza come nella sua ambiguità non deve aver parte alla Chiesa assemblea eucaristica, allora l'unica figura che si rivela come il possibile volto storico della Chiesa comunità è il povero: colui che nella storia appare come privato di esso e quindi come l'unico possibile corrispondente storico della figura escatologica.

Condotte al loro più profondo significato, la Chiesa-comunità, la Chiesa-assemblea eucaristica e la Chiesa dei poveri si rivelano formulazioni reciprocamente implicate. La riduzione della Chiesa alla Chiesa perfetta, alla Chiesa escatologia consumata e figura compiuta del Regno, deve condurre alla fenomenologia storica della Chiesa dei poveri: una scelta che sia il catechismo dell' Isolotto, sia padre Balducci hanno coerentemente compiuto.

La « riduzione » teorica della Chiesa a comunità (escatologia) comporta una « riduzione » pratica della Chiesa a una forza storica determinata.

Il pericolo maggiore della configurazione attuale del problema come viene prospettato dalla teologia dell'Isolotto è in sostanza la formazione di un'ideologia della Chiesa comunità salvifica dei poveri: il che finirebbe per creare un nuovo messianismo, un nuovo gruppo « ideologico », quello, per dirlo con una parola di Silone, dei « poveri cristiani ».

Messianismo, diciamo: perché una realtà mondana, la condizione di povero, sarebbe elevata a mito, perché vista come la sola capace di portare il Vangelo: « Auspico che nella Chiesa prevalgano i poveri, quelli che, secondo il linguaggio biblico, devono andare senza bisaccia, senza calzamenti, senza bastone e senza pecunia » (p. 864), dice padre Balducci.

Naturalmente occorre ben valutare la differenza tra la posizione di padre Balducci e quella del progressismo tradizionale. Non esiste nella posizione di padre Balducci alcuna, diretta o indiretta, concessione al marxismo. E' su tutt'altro filone che si pone il suo pensiero. Egli può coerentemente scrivere di rifiutare il legame della Chiesa « con le organizzazioni sociali e politiche delle classi popolari » e distinguere « poveri » da « classe dei poveri » (p. 864). A fondo della posizione di padre Balducci sta, abbiamo visto, la critica della storicità, non la sua valorizzazione: se dobbiamo risalire alla « matrice » della posizione di padre Balducci, vi troviamo la « simpatia » per Barth, non quella per Marx. In questo quadro

si colloca anche il suo rapporto con la posizione di padre Chenu, che pur egli in parte fa sua.

E' proprio il « povero » come figura che esprime il permanente limite « storico » della storia che egli assume come base per la configurazione di un cristianesimo « ridotto » alla sua dimensione escatologica.

Abbiamo indicato quelle che ci paiono le implicanze della teologia dell'Isolotto: e d'altro lato non possiamo dimenticare che una visione unilaterale, una unilaterale « riduzione » della Chiesa alla gerarchia e della escatologia alla storia (oltre ai limiti e ai peccati dei cristiani: ma questi ci accompagneranno sempre) l'hanno « provocata », fornendo la dialettica base storica del suo fascino.

Ciò ci conduce al tema della storicità della Chiesa: e dei rapporti tra Chiesa e Regno. Tale tema è stato trattato sul piano biblico. Ricordiamo il lavoro dello Schnackenburg Gottes Herrschaft und Reich *(in francese è stato tradotto* Régne et Royaume de Dieu: *noi non abbiamo nessuna possibilità di rendere in italiano la sfumatura, pure centrale per il significato dell'opera).*

Abitualmente il tema della storicità della Chiesa è però trattato senza il riferimento escatologico come base di una dottrina del progresso della Chiesa, corpo di Cristo, ma non ancora pienezza di Dio. Si dovrebbe trovare per questa via una teologia delle aetates Ecclesiae *così comune nella teologia medievale (basti pensare ai* Dialoghi *di Anselmo di Havelberg ed alla grande tradizione florense trasmessa ai francescani). Qui forse, crediamo, i problemi della teologia dell'Isolotto potrebbero trovare un assetto: nel pieno riconoscimento del cammino della Chiesa militante verso la Gerusalemme celeste, di cui l'eucarestia è il supremo pegno, così come della « trascendenza » del dono di Dio per rispetto allo sforzo della Chiesa militante.*

[Gianni Baget Bozzo]

SCHILLEBEECKX: UNA NUOVA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO. — *Anche il padre Schillebeeckx ha una sua proposta sul problema del matrimonio (cf. Edward Schillebeeckx:* Le mariage, *tome I, trad. du néerlandais par F. M. Hayaux, éditions du Cerf, Paris). Tale problema è ormai diventato di moda nella teologia cattolica: una moda, sia detto tra parentesi, che ci appare tuttavia un poco in ritardo con i problemi che nell'umanità sono giunti al livello della coscienza comune negli ultimi decenni, da quando in particolare Freud ha aperto una considerazione antropologica, che si potrà e dovrà rifiutare nei termini della sua proposizione ma che difficilmente potrà essere respinta come individuazione di problema. Il libro dello Schillebeeckx, ad ogni modo, ci appare metodologicamente assai interessante. Egli intende infatti, in questo volume di carattere storico (un secondo avrà invece carattere più propriamente teologico), ricercare come il matrimonio si configuri nella storia della rivelazione cristiana, nell'antico e nel nuovo Testamento e poi nella tradizione della Chiesa: e non tanto ai*

fini di una « pura ricostruzione storica » (p. 336) ma per « illustrare un determinato orientamento di storia della Chiesa » (ibid.). In Schillebeeckx opera la convinzione che il dato rivelato si manifesti nella storia sempre più ampiamente, e la sua ricerca storica si fonda dunque, con piena legittimità storica e con grande interesse metodologico — come si diceva — alla luce di questa convinzione. Quella che nel suo insieme ci appare inaccettabile, è la soluzione che il padre Schillebeeckx ritiene di dover trarre dalla sua indagine.

Lo scopo ultimo di questa è esplicitamente dichiarato. La storia moderna è arrivata a possedere il concetto di libertà di coscienza e ad equiparare uomo e donna su uno stesso piano di responsabilità di fronte alla vita in ogni suo aspetto, e dunque a scoprire il matrimonio sempre più come un rapporto intersoggettivo, la cui « plenitude » sta nell'atto sessuale. In questa situazione non si giustifica più la legislazione ecclesiastica che riconosce valido, salvi pochi casi straordinari, solo il matrimonio ecclesiastico. « Questa situazione ha fatto nascere ora nella Chiesa il desiderio che questa forma straordinaria venga allargata, così che si possa applicare in modo generale in tutti quei casi in cui una convinzione di coscienza personale non possa accordarsi con il rispetto della forma giuridica ordinaria quale si è stabilita al concilio di Trento » (p. 345). Il concilio di Trento stabilì infatti che in casi gravi il matrimonio fosse valido con la sola presenza dei testimoni. E' questa forma che va generalizzata: « ci sono molte ragioni in favore di una applicazione della forma giuridica tridentina » (cioè il matrimonio "in Chiesa") per i matrimoni tra cattolici (p. 321), « ma dove per qualsiasi motivo questa forma sia in conflitto con il diritto naturale di contrarre matrimonio, bisognerebbe poter ricorrere a quella forma giuridica straordinaria » (ibid.). Rendere insomma ordinario e generale quello che a Trento era relegato all'eccezione.

Se il lavoro dello Schillebeeckx è tutto costruito per questa proposta di riforma giuridica, ciò che guida il suo criterio è la vita contemporanea stessa, il desiderio di pienezza umana che la vita contemporanea esprime, e il desiderio perciò che anche il matrimonio sia nel segno di questa pienezza spirituale e carnale. Ma questo desiderio viene poi tradito, perchè non si afferma mai che solo la vita divina nell'uomo, la mistica, la « pienezza » divina, è la condizione per possedere quella umanità. Il desiderio contemporaneo non viene colto dal padre Schillebeeckx solo in ciò che ha di autentico, ma anche — e sullo stesso piano — nel suo mortificante tentativo anticristico: di raggiungere in Cristo il proprio fine, non per Spirito Santo ma per spirito umano. Il problema, per la famiglia cristiana di oggi, sarebbe perciò quello di « adattarsi interamente al mondo moderno » (p. 22): è la realtà immediata moderna che viene assunta, equivocamente, a criterio teologico, perché è concepita come il migliore canone di vita possibile.

La storia appare allora costruita su una profonda contraddizione: mentre infatti il messaggio del vecchio e del nuovo Testamento viene inteso come una pedagogia divina (non solo così, come si dirà), la storia della Chiesa viene intesa non come una manifestazione sempre più alta e piena della volontà divina, ma giudicata in base alla realtà contemporanea. Ne viene, applicato alla famiglia, un panorama anch'esso di moda: la storia

della Chiesa come la storia di una realtà nell'insieme jedele al suo fondatore durante il primo millennio, fondamentalmente traditrice nel secondo: tradimento che viene segnato, in particolare, da una clericalizzazione e giuridizzazione della vita cristiana: dalla tendenza a porre su un piano oggettivo dei privilegi puramente storici. E' questa storicità (tra cui il matrimonio « ecclesiastico ») che il padre Schillebeeckx vuole dimostrare, per dunque dichiararla transeunte e riformanda. Una concezione di questo tipo, con tutte le forzature di metodo che comporta — e non solo di metodo ma spesso anche dei dati storici reali — può aversi in seguito ad una confusione tra la Chiesa nella sua dimensione reale, di unione a Dio, di sposa del Verbo, per cui è visibile nei suoi santi e questi sono i vertici del progredire e del compiersi della storia (solo per un difetto di visuale ecclesiologica si parla di santi « reazionari »); una confusione dunque tra la Chiesa e gli strumenti che sono predisposti per condurre gli uomini in questo mistico rapporto. Condurre un'indagine storica, che abbia il suo centro prevalente sull'ufficio ecclesiastico, e su uno dei mezzi di cui questo usa, il diritto canonico, come fa il padre Schillebeeckx, è certo legittimo, ma non è questa la storia della Chiesa.

La Chiesa in questa prospettiva è almeno tendenzialmente considerata come un organismo burocratico, che deve adeguare i suoi strumenti alla crescita dell'umanità, è in definitiva parificata allo Stato, che deve continuamente fare i conti con la società civile (ciò che dallo Stato la differenzia è il permanere in essa di un qualche fondamento divino, quale la Bibbia a certe condizioni esprime). La Chiesa non è dunque il vertice dell'umanità in quanto è la realtà di chi raggiunge in Dio il fine dell'umanità, e così guida la storia (per questo l'ufficio ecclesiastico è servus servorum), ma la Chiesa si dovrebbe porre al servizio dell'umanità così come essa si esprime anche a prescindere da Dio. Che in tal modo lo Schillebeeckx ponga, come oggi molti, l'esigenza di una Chiesa più pura e santa, in cui cioè sia sempre più manifesto il potere di Cristo, di rendere la carne gloriosa e nuova la terra, il desiderio di un'umanità che questo potere di Cristo si sia assimilato e come Cristo appaia ed agisca, padrone della creazione, non c'è dubbio; ma questa Chiesa sarà solo per virtù di Spirito Santo, non per l'assunzione pura e semplice della cultura e del mondo moderno, come qui si tende ad affermare (fin da p. 7 e seg.): è per forza divina che la carne viene vivificata in una nuova creazione.

Sul matrimonio sono due i problemi su cui lo Schillebeeckx insiste: quello della realtà matrimoniale come intersoggettività e quello della indissolubilità. Il primo problema è risolto in questi termini. La concezione del matrimonio, dopo che nel vecchio Testamento ha conosciuto uno sviluppo che ha messo in rilievo la pienezza umana del rapporto coniugale ma anche la profondità del simbolo che la realtà matrimoniale in sé contiene, trova nell'insegnamento del Cristo la sua chiarificazione, perché con Cristo l'escatologia si fa storia: quello che il matrimonio intendeva annunciare e prefigurare, è realtà. Per questo nel nuovo Testamento (eppoi nella tradizione cristiana) appare la verginità come condizione privilegiata (lo Schillebeeckx avrebbe potuto soffermarsi maggiormente sul mistero della verginità di Maria e del suo matrimonio con Giuseppe). Anche qui lo Schillebeeckx tende a istituzionalizzare: perché vede nella condizione verginale il realizzarsi anticipato dell'escatologia, in quella matrimo-

niale il permanere di una condizione preescatologica. Mentre con il Cristo l'escatologia si realizza pienamente al livello della persona, dello spirito, in qualsiasi condizione, verginale o matrimoniale, e non si realizza per nessuna condizione a livello della natura, del corpo. Gli istituti matrimoniale e verginale sono solo una diversa condizione di attesa escatologica, perché rispondono a diverse funzioni storiche. Invece nella prospettiva del padre Schillebeeckx il matrimonio deve conquistarsi una pregnanza escatologica, diremo così, che non comporta alcuna funzione, ma richiede un rapporto di totale umanità, di umanità cristificata: ma questa non è del matrimonio come tale, appunto, ma della mistica, non è del matrimonio ma del cristiano ormai fatto altro Cristo, nuova creazione. La pseudoescatologia del padre Schillebeeckx va di pari passo con il suo giuridicismo.

Ad ogni modo per sostenere la sua tesi, egli deve attribuire solo valore storico, e rifiutare quindi ogni carattere di rivelazione oggettiva, ad alcuni passi del nuovo Testamento (cfr. Coloss. III, 18: « Donne, siate soggette ai vostri mariti »). Ma che senso ha riportare testi come questo ai manuali morali del mondo greco o giudeo-greco? (cfr. p. 173 seg.). Le fonti non hanno mai tolto la paternità a nessuna opera è intaccato il loro valore, e la Quellenforschung, *nella versione positivista materializzante come in quella più raffinata e recente delle corrispondenze stilistiche (fino ai generi letterari) — che ancora positivistica è — non può metodologicamente considerarsi se non attinente alle dimensioni esterne di un'opera (anche in questo la cultura teologica di moda ci appare in ritardo). Nella Bibbia c'è certo una dimensione storica, ma non solo in alcuni passi come anche qui ci si sforza di dimostrare: solo che questo elemento storico, lungi dal togliere valore oggettivo alle affermazioni, propone, in termini appunto storicamente recepibili, quel significato oggettivo. Il respingere a dimensioni transeunti alcune affermazioni neotestamentarie, porta dunque lo Schillebeeckx a forzature che riguardano il testo biblico come tale.*

Non è facile presentare e discutere le tesi storiche e teologiche dello Schillebeeckx, nel senso che bisognerebbe esaminarle tutte e tutte contestare: in realtà ci troviamo di fronte ad una diversa visione della realtà umana e ad una prospettiva teologica extra tradizionale, alla base della quale sta l'attribuzione all'umanità (certo redenta da Cristo) di attributi per sé divini: l'umanità perciò manifesta, in quanto è umanità (non per Spirito Santo), la vita stessa divina; la Chiesa è l'ufficio al servizio della umanità. Lo Schillebeeckx raggiunge così una componente gnostica. E' per questo che, intorno al problema dell'indissolubilità, arriva a ritenere che essa sia obbligatoria per i cattolici e non lo sia per gli altri uomini nel momento in cui sia venuta meno l'intersoggettività: ammettendo così una contraddizione tra legge naturale e legge cristiana, e mostrando come la sua antropologia sia fondamentalmente legata a concezioni dualistiche. Una contraddizione che rientra dunque nel sistema del padre Schillebeeckx, ma che distrugge ogni fondamento oggettivo alla legge del Vangelo e vanifica il desiderio dell'uomo di possedere la stessa gloria che il Verbo fatto carne possiede.

[Claudio Leonardi]

DA LAING A BASAGLIA: COS'È LA PSICHIATRIA? — *Commentiamo congiuntamente due opere di Laing e di Basaglia (R. D. Laing:* La politica dell'esperienza - *Feltrinelli, Milano, 1968; F. Basaglia:* L'istituzione negata - *Einaudi, Torino, 1968) anche se esse sono da collocarsi in un contesto culturale nettamente distinto e presentano caratteristiche intrinseche manifestamente non sovrapponibili.*

Tuttavia entrambi i testi presentano una profonda analogia: propongono una radicale revisione del concetto classico di malattia mentale e pervengono ad una critica totale delle istituzioni psichiatriche vigenti.

Laing nega l'esistenza della cosiddetta « pazzia » quale condizione morbosa di natura biologica, identificandola invece in un procedimento autonomo della psiche che prenderebbe le mosse « dall'urto » dell'uomo con il mondo. Tale condizione, intesa come una specie di ripiegamento dell'anima in interiore homine, *costituirebbe finalisticamente il modo in cui l'individuo vulnerato da una società alienante, tenterebbe di percorrere la via di una drammatica esperienza salvifica, costituirebbe « la strategia speciale che una persona inventa per vivere in una situazione in cui non può vivere ».*

Così inteso, lo psicotico viene, forse inconsciamente, assimilato da Laing al perfetto mistico: a colui cioè che consuma le vie extramondane dell'interiorità per ritornare, poi, al suo tempo, pacificato.

Naturalmente, tale concezione della « pazzia » postula una completa revisione dell'atteggiamento da assumersi nei confronti di tale particolarissima e, in un certo senso, mirabile esperienza umana.

Essa, infatti, deve compiere autonomamente il suo cammino, talvolta liberatore, senza che il suo sviluppo venga distorto da sforzi terapeutici inopportuni.

Laing ridimensiona così drasticamente gli aspetti clinici della psichiatria, affidandole il puro e semplice compito di una osservazione sostanzialmente passiva del processo psicotico inteso come potenzialmente catartico.

Egli, peraltro, valorizzando massicciamente — in pagine di grande vigore — il significato psicopatologizzante della cultura, del costume, e in genere della società contemporanea, sembra rapportare il problema dell'uomo « psichicamente diverso » (e quindi la psichiatria) alla generale tematica storico-filosofica, sociale e politica del nostro tempo.

Il che significa ipertrofizzare la psichiatria sino al punto di distruggerla come scienza.

A tale estremo lido sembra approdare anche Basaglia nella sua opera, apparentemente disancorata da tesi generali sulla natura ultima della malattia mentale, ma estremamente chiara nella sua dura contestazione della concezione classica della psichiatria.

Egli afferma, preliminarmente, che la caratteristica fondamentale della società in cui viviamo « è costituita dalla violenza e dalla sopraffazione di chi ha il potere nei confronti di chi non ce l'ha » e « dalla esclusione di quest'ultimo da ogni ruolo significativo ».

Tale violenza istituzionale sarebbe spesso concretamente estrinsecata da figure cui sono conferiti attributi pseudoscientifici; classici erogatori di tale violenza sociale mistificata sarebbero, tra gli altri, gli psichiatri ospe-

daleri; vittime esemplari di tale violenza sarebbero, tra gli altri, i malati di mente spedalizzati. La condizione disperata di questi ultimi sarebbe causata non già dall'entità morbosa da cui sono affetti (che « gioca un ruolo puramente accessorio », ma bensì « dall'oggettivazione » cui sono sottoposti, dalla « violenza del nostro sistema sociale che li spinge fuori dalla produzione, ai margini della vita associata, fino alle mura dell'ospedale », e che li riduce a « rifiuti, elementi di disturbo di questa nostra società che non vuole riconoscersi nelle proprie contraddizioni ».

Così identificate in dimensioni sostanzialmente sociogenetiche le cause della reale patologia dei cosiddetti malati di mente, Basaglia propone « la negazione di ogni classificazione nosografica le cui suddivisioni ed elaborazioni risultano ideologiche, rispetto alla condizione reale del malato » nel quale va risvegliato « un sentimento di opposizione al potere che lo ha finora determinato ed istituzionalizzato », cosicché « egli tornerà a riempirsi delle forze personali di reazione, di conflitto, dell'aggressività sulla quale — sola — sarà possibile far leva per la sua riabilitazione » e per la creazione di « un complesso ospedaliero retto comunitariamente e basato su premesse che tendano alla distruzione del principio di autorità ».

Naturalmente la comunità così costituita « non può che essere in opposizione alla realtà sociale in cui si vive ».

Basaglia rifiuta la prospettiva che tale sua analisi ed i « modelli istituzionali » che concretamente ne derivano e ne potrebbero derivare siano catturati dal « riformismo psichiatrico » ed intesi « come la proposta di una nuova tecnica risolutrice di conflitti ». Egli, al contrario, ribadisce con estrema chiarezza il carattere rivoluzionario globale del suo pensiero e della sua prospettiva che trascende largamente l'ambito della psichiatria e delle sue istituzioni; « il senso del nostro lavoro non può che continuare a muoversi in una dimensione negativa che è, in sè, distruzione ed insieme superamento: distruzione e superamento che vadano oltre il sistema coercitivo-carcerario delle istituzioni psichiatriche, quello ideologico della psichiatria in quanto scienza, per entrare nel terreno della violenza e della esclusione del sistema socio-politico, rifiutandosi di farsi strumentalizzare da ciò che si vuol negare ». E' abbastanza chiaro che per Basaglia la patologia mentale dell'uomo internato in ospedale psichiatrico è, sostanzialmente, il frutto della sopraffazione che questi subisce dalla società. Tale patologia può essere superata solo con la presa di coscienza da parte del malato della violenza subita e con l'azione tendente alla distruzione delle attuali alienanti strutture socio-politiche.

In sostanza il Basaglia affida ai ricoverati negli ospedali psichiatrici il ruolo che Marx affidava ai proletari: coloro che sono le vittime della più radicale esclusione saranno i depositari del più profondo rinnovamento.

Non vi è dubbio che il pensiero di Basaglia, così strutturato ed inteso, esula dall'àmbito della psichiatria, (tradizionalmente intesa come studio scientifico e come terapia delle deviazioni qualitative e quantitative dalla norma psichica), per assumere le caratteristiche dell'interpretazione sociologica e della proposta politica.

L'interpretazione sociologica che Basaglia ci dà di quella parte della problematica psichiatrica che concerne malati spedalizzati è, per alcuni versi, calzante ed acuta e, certamente, sempre stimolante.

Le sue proposte politiche rivoluzionarie, rivestendo un carattere palesemente extra scientifico, non costituiscono materia suscettibile di discussione sotto il profilo tecnico.

Certamente la lettura delle opere di Laing e di Basaglia — diverse per linguaggio ed origini culturali, ma analoghe per l'ampio respiro della problematica e per l'incisiva efficacia con cui la propongono — costituisce una preziosa occasione per rimediare i pregiudiziali temi connessi alla natura ed ai limiti della psichiatria ed al suo stesso configurarsi come scienza.

Esse, tra l'altro, costituiscono, nella loro estremizzata interpretazione sociogenetica e psicogenetica della patologia mentale, una ulteriore dimostrazione della crisi profonda dello scientismo organicista e positivista che per tanti decenni ha egemonizzato la cultura psichiatrica.

[Bruno Orsini]

FRANCESCANI E LITURGIA — *Il fascicolo di luglio - dicembre 1968 della rivista* Studi francescani *s'iscrive nell'ampio quadro della riforma post-conciliare, come valido contributo, « in fase di ricerca » nel « rapporto tra liturgia e vita religiosa ».*

Esaminando i diversi atteggiamenti in fatto di riforma liturgica, applicata alla vita religiosa, viene proposta una rassegna « di due serie di considerazioni: una "storica" e l'altra "teologica" ».

*Da un punto di vista storico gli antichi ordini possono esigere una « liturgia propria » per adeguarla « allo "spirito" differenziatore delle diverse "regole" ». Pur ammettendo però, un pluralismo liturgico non si può non far notare (considerazione "teologica") come i religiosi non siano separati dalla comunità dei battezzati che vive nello « Spirito uno » anche se le "operazioni" sono diverse, proprio perché la liturgia non è un palliativo o un « fatto devozionale... di una determinata "spiritualità" », non qualcosa di « fatto », ma qualcosa che « si fa », cioè, « una visione "profetica" per proclamare e realizzare... quell'*oggi *permanente di Cristo, che è continuazione della sua incarnazione nel tempo e attuale* presenza *della sua opera redentrice ».*

In questo contesto acquista valore la preghiera che deve portare il religioso ad incarnare l'esperienza paolina: « Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus ». *E' il Cristo « colui che veramente prega in noi » (Ebr. 7,25) e la preghiera è la « partecipazione » al « colloquio » che il Figlio ha col Padre. Ne deriva l'infondatezza di un qualsiasi suppposto « contrasto » tra preghiera comunitaria e preghiera personale, anche perché il loro* locus theologicus *si esaurisce nella Scrittura e nella liturgia che portano il religioso alla « sovraeminente scienza di Cristo » (Phil. 3,8).*

Non sempre però, lungo il corso della storia, si è compreso questo ontologico fondamento della « vita sacramentale, liturgica e spirituale di una

comunità » religiosa. Infatti, le prime epoche della istituzione religiosa considerano vita sacramentale e vita liturgica « una base di vita spirituale della comunità », cioè, una « ricerca di qualità nell'esperienza di Dio ». Così si è travisato il significato rigoroso sia dell'eucaristia sia degli altri sacramenti che erano visti « come punto di appoggio » dell'ascesi verso Dio. Ma poiché « ogni vita religiosa è approfondimento del mistero pasquale » s'impone una revisione del nostro atteggiamento nei riguardi dei sacramenti, che bisogna considerare non come semplici mezzi per raggiungere una determinata spiritualità ascetica, ma come il fine da cui trae origine e in cui si consuma ogni ascesi monastica.

Infatti, l'ontologia dell'« essere-in-Dio » (sacramenti dell'iniziazione cristiana e della penitenza) esige la semplificazione della vita religiosa concentrandola intorno al mistero pasquale e ai sacramenti che lo rendono presente, perché è proprio « l'avvenimento della Pasqua che guida la storia ». Conseguenza: ogni comunità religiosa non può disinteressarsi del mondo attuale « sotto il pretesto del raccoglimento » poiché « riceve l'interiorità della sua vita spirituale (presenza in Dio) dall'azione liturgica, come un dono ». Pertanto il religioso deve guardarsi da un errato "psicologismo" che porterebbe ad una altrettanto errata « spiritualità chiusa » che non ha diritto di cittadinanza nel cristianesimo.

Da queste considerazioni storico - teologiche scaturisce la necessità della concelebrazione, nelle comunità monastiche - presbiterali, come "segno" della « unicità del sacrificio della croce, unità del sacerdozio ministeriale, solidarietà operante del popolo di Dio ». Tale necessità non apparirebbe extra-stagionale se si esaminasse il concetto di solemnitas *che dal Vaticano secondo è definito « partecipazione attiva della comunità all'azione liturgica ».*

Il riscatto, quindi, della partecipatio plenior et perfectior *all'unico sacrificio di Cristo si attualizza affermando il « primato della concelebrazione.... inteso non come metodo pratico per eliminare le celebrazioni "private", ma come "koinonìa eucaristica" che "costruisce la comunità" in quanto esprime e consolida i vincoli fraterni dei presbiteri.. in virtù della comune sacra ordinazione ». Questo mistero di unità trova il suo prosieguo logico e sacramentale nel « culto all'eucaristia, sacramento permanente », intimamente connesso con la celebrazione eucaristica, che « ci presenta il mistero pasquale nel suo punto di partenza: la morte e l'ascensione del Cristo ». « Il sacramento permanente... ci ricorda che questo punto di partenza ha un seguito che fa corpo con lui: che il mistero pasquale non è solo un evento storico del passato, ma l'evento permanente della vita celeste del Cristo ». In questa prospettiva biblica pregare davanti al « sacramento permanente » significa « crescere in una maggior comprensione del mistero eucaristico », significa avere il* sensus *dell'espressione della nostra risposta interiore alla presenza del Cristo, come associazione all'azione riparatrice del Cristo che si continua nel « sacramento permanente » dell'eucaristia.*

Quanto è stato detto vale anche, è ovvio, per « la liturgia nelle comunità religiose femminili ». Evidentemente le religiose « siano di tendenza "contemplativa" (monache) che di tendenza "diaconale" (suore) », data la loro particolare psicologia, devono riscoprire la liturgia come luogo

comunitario e iscriverla in un « contesto esistenziale » quotidiano « pervaso dal soffio dello Spirito ». Tale essenziale riscoperta si fonda sul concetto di persona "misura" della comunità ». Per realizzare nella fraternità locale una liturgia viva occorre, quindi, che la comunità permetta e solleciti il libero apporto di ognuno e, simultaneamente, che ognuno ravvivi nel suo intimo senza posa il significato della propria vocazione personale e la preghiera incessante del cuore ». Siffatta « comunità sacrale » fondata su un « afflato biblico » che « faciliti l'ascolto e l'assimilazione della Parola di Dio » è fondamentale per le religiose anche se non partecipano al sacerdozio - sacramento, ma a quello battesimale e profetico.

Diversi articoli del quaderno di Studi francescani *sono dedicati ad una « serie di riflessioni » su alcuni (non meglio definibili) « pii esercizi ». Sul « progetto di "benedizione" a Dio per la mensa », dopo una lunga testimonianza storica, vengono proposti nuovi formulari che portino alla comprensione degli « elementi propri del mangiare in comune ». Sebbene si noti un equivoco uso di termini propri come* eukaristia *e* agape, *non si può negare alle comunità religiose la ricerca* ante et post mensam *se,* strumenti causa, *potranno essere di aiuto per approfondire il* sensus *« comunitario, eucaristico ed escatologico » della comunità che trova la sua espressione "unica" nella celebrazione della "unica" eucaristia.*

In questa ricerca, alle volte spasmodica, di una renovatio orationis, *si parla anche di « valorizzazione della* via crucis » *che bisognerebbe purificare da alcune "deficienze" (sentimenti di pietà per il Martire, eccetera) per rivestirla di «una linfa più biblica» «facendo del "cammino della croce" una vera "celebrazione della Parola" oltre che "memoria" del mistero salvifico » e situandola « in giusto rapporto con la globalità del mistero pasquale » che non si ferma al venerdì di passione, ma si consuma nel sabato di resurrezione.*

Tempo di aggiornamento, dunque, che investe anche « la rielaborazione degli esercizi spirituali » nel loro « sviluppo contenutistico e metodologico ». Per "esercizi" s'intende « una esperienza — di più giorni — di conversione e di vita nuova in Cristo e nella Chiesa ». Gli "esercizi" conservano ancora oggi il loro alto valore ascetico (sebbene più comunitario che individuale). La denominazione è secondaria, mentre è essenziale la « profondità di dottrina e la ricchezza spirituale » di cui sono sorgente.

Ad Jesum per Mariam. *Questo concetto è stato validificato dal concilio* (Lumen gentium, *n. 8). E però gli ordini religiosi, protetti dalla Vergine, si trovano ad applicare un aggiornamento, inteso (naturalmente) « a mantenere, anzi ad approfondire le genuine tradizioni dell'ordine; e perciò la sua costante caratterizzazione mariana ». Così i servi di Maria e i carmelitani cercano di trovare alle loro specifiche devozioni (Vigilia de Domina nostra, Scapolare della Madonna del Carmine ecc.) « il giusto posto » nella riforma liturgica, cercando il "valore" storico, teologico e pastorale di questi « pii esercizi » « come simbolo di consacrazione a Maria », dando loro il vero "valore" di sacramentali.*

La serie degli articoli è chiusa dalla sezione « Franciscana »: « Contestazione o creazione?». Dopo un non lieve sforzo di comprensione della contestazione attuale, si passa al valore che essa ha per la Chiesa. La contestazione è un « movimento essenzialmente negativo, è anzitutto rifiuto »

*(preferiremmo dire, più positivamente, una critica che è tensione verso il « mondo che verrà »). Poichè il cristiano è la fine della storia si comprende come la contestazione è insita al cristianesimo. Non si potrebbe contestare se non ci fosse una legge, un ordine. La legge del cristiano è la realtà parusiaca che "contrasta" con l'immanenza del fissismo "mondano". Il mondo è proteso « verso il meglio »; si contesta per affermare valori giusti e più veri; rifiuto di ogni « alienazione (peccato morte) » per riconciliarsi « col fratello e con Dio, presente al mondo come suo completamento e signore ». Dinamica evangelica! La Chiesa per essere « segno » di contestazione di strutture, di ordine « situato », « deve essere, a sua volta contestata ». Se la Chiesa, infatti, non fosse, non avrebbero valore d'essere le eresie (oggi preferiremmo dire la « gnosi »). In questo modo la Chiesa rifiuterà « di considerare come definitivo o perfetto ciò che ora è realizzato ». Il cristiano è profeta; ne consegue che "contestazione" si identifica con "creazione" di « espressioni nuove di fedeltà » ai valori pasquali pentecostali. Un uomo (un "santo" per chi non si spaventa) è stato contestatore per creare il genuino spirito evangelico: Francesco di Assisi. Non giudica gli altri, ma contesta se stesso, la sua libertà, le sue "posizioni"; vive massimamente la non-violenza e predica (con la vita) la guerra allo egoismo, all'arrivismo, al conformismo di un cristianesimo subìto, non vissuto. Il dialogo di Francesco col mondo deve continuare (non solo per la « contestazione francescana ») per contestare l'*antiquitas *delle nostre posizioni e per affermare la* novitas *del Cristo-Dio.*

[Paolo Farinella]

LA POTENZA DI ZOLLA — *Elémire Zolla è un autore di successo. Una posizione, che sembra così vistosamente controcorrente, riceve oggi un largo diritto di cittadinanza. Ed il successo di Zolla è anche « politico »: non vi è dubbio che oggi si cerchino giustificazioni teoriche ad una posizione conservatrice: ed esse appaiono nella forma di una critica alla storia come dimensione autentica dell'uomo, al fine di affermare una staticità radicale del mondo quale fondamento della critica della società di massa.*

Ciò in realtà significa scegliere la tradizione orientale nei confronti di quella cristiana, o manipolare quella cristiana in modo che essa non risulti dissona da quella orientale. Ad hoc, Zolla.

Zolla è dunque un testimone della crisi dello storicismo, della débacle della cultura liberale di fronte alla società di massa. Egli ha potuto così dar libero corso nell'élite intellettuale di questo tipo, potente e diffusa in Italia, a motivi coltivati sino a lui in piccoli circoli esoterici, in genere politicamente assimilati all'estrema destra. I temi di Julius Evola sono usciti, grazie a Zolla, da circoli semi-clandestini e chiusi di ammiratori iniziati ed hanno raggiunto un livello di diffusione più ampio e qualificato.

Zolla ha introdotto temi desueti a una tradizione culturale che, sia

pur criticamente, accettava l'eredità dell'illuminismo: la sua Storia del fantasticare *apre il lettore di cultura liberale al mondo del « metafisico », nel senso non precisamente aristotelico dell'espressione. Certo, lo Zolla non è l'unico filone per mezzo del quale i problemi del mondo « trascendente » vengono posti in contatto con una tradizione culturale ad essa estranea. Ma egli è colui che riesce ad esprimerli ad un livello più franco e sistematico, fuori da ogni copertura di curiosità e di fascino dell'incredibile. Del resto, la « metafisica » in quel senso è rimasta sempre un filone latente della cultura popolare ed è entrata ormai nello stesso mondo della cultura di massa. Le pratiche spiritiche diventano un'alternativa alla noia ed alla frustrazione per nuovi strati sociali. Dietro quindi agli interessi zolliani vi è un fondo culturale ampio e diffuso che spiega il successo dello scrittore e prepara, a lui o ad altri, affermazioni anche più vistose.*

Non potevano mancare a Zolla anche dei fans *cattolici. E' stato, in autorevole foglio, paragonato a Simone Weil: si è parlato in termini appena velati di una sua conversione.*

Leggiamo su Vita e pensiero *(gennaio 1969, pp. 21-30) un nuovo ditirambo, a firma di Giuseppe Tedeschi, in cui la lode invoca la lode: « Ogni libro di Elémire Zolla crea scompiglio nel nostro sapere, nelle nostre teorie sulla vita e sulla storia, su se stessi e sul proprio mondo, credute, fino allora, salde, acquisite. Ogni suo libro, da molti anni ormai, crea dubbi, mette in dubbio. (...) Ciò si è ulteriormente constatato, proprio in questi ultimi mesi, in occasione della pubblicazione di* Le potenze dell'anima, *il suo più recente, straordinario, sconvolgente libro: una sorta di 'diario spirituale dell'uomo, dalla nascita del genere umano a oggi »* (Vita e pensiero, *gennaio '69, p. 21). Insomma: una specie di altra Bibbia, un « forte, ampio, sublime lavoro » (id. p. 30), un testo profetico, un maestro dello spirito.*

Al medesimo genere ditirambico appartiene la recensione di Dario Composta su Filosofia e vita, *in cui dopo aver notato che lo Zolla interpreta medianicamente fenomeni cristiani, si domanda sommesso, tra una acclamazione e l'altra: « Ma questa universalità dei fenomeni medianici e spirituali non è forse a scapito della "specificità" del cristianesimo?»* (Filosofia e vita, *aprile-giugno '68, p. 92). E si invita « l'illustre docente » (id. p. 92) ad un uso più accurato del termine « soprannaturale », che nella prosa di Zolla ha un suono non chiaro, sembra perché mutuato dall'inglese....*

E' proprio non vedere le montagne.

Ora, Le potenze dell'anima *è in primo luogo un titolo equivoco, perché l'anima di cui Zolla parla non è la persona, così come il Dio di cui parla non è il Dio trascendente.*

Il fine dell'ascesi è, per lo Zolla, l'impersonalità: « Questo dell'impersonalità è il fine supremo della vita virtuosa. (...) Questa distruzione della psiche conferisce l'impersonalità » (Le potenze dell'anima, *p. 207).*

Lo Zolla giunge alla affermazione dell'unità della dottrina cristiana del corpo glorioso con le pratiche sciamaniche. E si parla di corpo glorioso fuori della prospettiva escatologica e della resurrezione della carne, ma come di una realtà presente qui, adesso (id. p. 224).

Zolla intende la dottrina cattolica come una forma tra le varie conoscenze dell'impersonale divino che è il fondamento e, a un tempo stesso, la negazione del mondo.

Questi libri di Zolla, imprecisi nei termini e suggestivi negli accostamenti offrono una giustificazione culturale a forme di tecniche psichiche che scendono giu fino al medianico. Non un ragionamento filosofico le sostiene: la facilità con cui Zolla è stato ammesso nella repubblica dei filosofi è una prova della debolezza sociale della filosofia, non lontana oggi dall'accettare di strizzare l'occhio (mediante la dignificante erudizione zolliana, tanto più notevole quanto più inconsueta alla cultura propria dei nostri professori di filosofia) alla metapsichica.

Che il ruolo sociale della posizione dell'autore, che il suo significato culturale non sia stato notato, che egli sia stato accolto come un pensiero nuovo e vivificante da parte degli « intellettuali cattolici », ebbene questo è un episodio di quanto poco giudizio e di quanto poca cattolicità vi siano in tanti che prendono la penna qualificati soltanto dal colore e dalla tradizione della rivista che li ospita.

[Gianni Baget Bozzo]

"PIANETA": PROGRESSO O CONSERVAZIONE? — *« Credo nella vita, credo nell'amore, credo nella fraternità, credo nella gioia, credo che il mondo è bello, vedo delle macchine — che sono dei giocattoli che lavorano per me —, credo di avere un mio posto nell'edificazione dell'umanità, credo di aver fratelli ovunque sulla terra che avanzano con me verso la felicità, sento in me tutte le forze, tutte le energie, non ho voglia di dormire, voglio vivere, voglio vivere »* (Pianeta, *n. 26, gennaio 1969, p. 10).

Secondo i redattori della rivista Pianeta, *Fouchard e Davranche, questo è il credo della gioventù protestataria e però la fede che l'umanità deve assumere per progredire dalla società inquadrata alla società animata; dalle « strutture di costrizione » alle « strutture di sviluppo e di partecipazione ».*

Il richiamo agli ideali della gioventù protestataria non è dunque senza ragione, ché i redattori di Pianeta *hanno qui in mente lo schema di una società del tutto emancipata da « inquadramenti » e da leggi morali; una società in cui l'amore non conosce limiti, neppure i limiti della verità e della morale.*

Ora questa è la suprema illusione del progressismo ed è la negazione del progressismo in quanto tale, ché predicare un amore senza leggi equivale a predicare una volontà senza intelletto e quindi la volontà indefinita di « andare » non verso un fine ma senza un fine, cioè di lasciarsi andare all'andare impersonale del mondo.

Questa, peraltro, è la conclusione cui giunge uno dei più qualificati redattori di Pianeta, *Raymond de Becker, di cui lo stesso numero della rivista pubblica un ampio saggio sul problema della violenza nella* Bhagavat Gita.

Anche per de Becker il problema è quello del progressismo, anzi: quello che, da Voltaire in poi, è il più rilevante fra i problemi del progressismo: come liberare il mondo dal male che è nella violenza.

Scrive de Becker: « Da duemila anni, noi occidentali ci dibattiamo con il problema della violenza. Non abbiamo fatto un passo avanti. Siamo rimasti su questo punto senza educazione spirituale. La storia dell'occidente cristiano si riduce in definitiva a una successione di violenze attuate in nome di applicazioni contraddittorie di una stessa morale teorica » (Pianeta, *n. 26, p. 133).*

La causa di tale fallimento, secondo de Becker, risiede in questo: che l'occidente, educato dal cristianesimo, ha sempre considerato il problema dal punto di vista della morale e degli ideali, cioè di una verità della quale « ognuno ha potuto rilevare l'ironia e la verità ».

Da qui la condanna del cristianesimo: « Gli uomini non ricevettero luce dal Vangelo e dagli insegnamenti della Chiesa perché essa non vi era contenuta. Si arrangiarono come poterono — piuttosto male che bene — con dottrine di cui nessuno ha osato dire che sono incoerenti e contraddittorie... sono arrivato così a concludere che l'uomo meritava davvero qualche cosa di meglio del Vangelo » (ibid.).

Il problema del bene diventa così il problema di come trascendere l'idea di bene ed ogni morale ad essa proporzionata. Ovvia conseguenza delle premesse, chè l'idea di bene è stata appunto definita come origine di tutte le violenze patite dall'occidente. Ma conseguenza che ha, implicito, un monismo più radicale di quello proposto da Spinoza, cioè l'idea che nulla è perfettibile, tutto essendo perfetto in natura.

Il riferimento alla Bhagavat Gita, *che costituisce la risposta del panteismo hindu alla obiezione buddista circa l'imperfezione del mondo, è quindi puntuale. « Il dio della* Gita *» infatti, « non benedice una causa. Benedice solo dei combattenti, qualunque sia la loro causa. Egli trascende la morale. Si occupa delle situazioni, più moralmente contraddittorie, senza preoccuparsi di sapere se la sua causa sia giusta o no... le categorie morali, per quanto utili o legittime possano essere, sono tuttavia senza rapporto con l'atteggiamento spirituale che consiste nel vincolare l'uomo all'universale per il tramite di tutte le sue azioni » (id., pp. 136-137).*

Il primo risultato è che il problema del male sparisce nell'idea che male sia credere che giusto e ingiusto siano termini reali, e però nell'idea che còmpito dell'uomo è ridursi alla natura e alle sue violenze.

« Delirano le stelle quando esplodono?», si chiede de Becker. E ancora: « le comete che urtano dei pianeti sono degli aggressori? Bisogna dichiarare criminali i batteri che provocano la peste? Andiamo, è ora di svegliarci. Se ammazzare è un delitto, l'universo intero è un criminale. Chi non vede che la morte è la fine di ogni vita, non ha mai capito la vita ». (id. p. 147).

Con un progresso nei confronti della protesta volterriana contro il terremoto di Lisbona, qui si afferma dunque che l'uomo non deve far nulla per combattere il male, se non riconoscere l'illusorietà del concetto di male e la necessità di tutto quello che un inganno della ragione fa corrispondere al concetto di male. Ora si può lasciare in parentesi il numero

dei problemi che sono posti dalla visione di un universo in cui tutto è innocente fuorché la ragione umana, ma non il fatto che la ripresa della Gita *equivale alla ripresa del futurismo predicante la guerra come « igiene del mondo » e di tutto quello che il ventesimo secolo ha conosciuto come* fascismo: *l'idea di una violenza sacra, da attuare nel senso religioso della totalità, verso quella che de Becker chiama « violenza cosmica, di fronte alla quale la nuvola umana è impotente. L'accettazione di questa violenza è ciò che conferisce ad essa supremo valore religioso, ciò che la pone in rapporto con l'oltre, con il cosmo, con la trascendenza » (id. p. 154).*

Ma questo è il perfetto rovesciamento dell'istanza non-violenta che era posta all'inizio; cioè la « sacralizzazione della violenza »: la pura identificazione dell'uomo « con le violenze che il puro funzionamento del mondo rende necessarie » (id. p. 160).

La divinizzazione delle cose come stanno, il conservatorismo, in una parola. E' ad esso che rinviano le idee di Pianeta *come tutte le idee progressiste giuocate al di fuori del problema della verità e della moralità.*

[Piero Vassallo]

UGO EMILIO LATTANZI

(1899 - 1969)

Ricordiamo una figura di spirituale, di uomo dello Spirito: di un uomo che non fu un burocrate, un servo della lettera, lui, che per tanto amò e studiò la sacra Scrittura, che seppe scrutarne le parole per ritrovarne la concretezza e l'attualità del significato. Nessuna parola della Scrittura era per lui detta a caso, ma richiedeva un'attenta lettura, una esegesi amorosa che la rendeva capace di illuminare i problemi che la ragione umana poneva al teologo. Per Lattanzi la Scrittura fu anima della teologia e la teologia fu continuamente ricondotta alla Scrittura.

Il suo senso della storicità della Chiesa non sminuì ma innalzò in lui il senso del mistero. Non è un caso che la sua opera ultima, che costituì a lungo il fondamento dei suoi corsi al Laterano, porta il titolo De Ecclesiae societate atque mysterio. *La Chiesa società visibile, la Chiesa corpo di Cristo, la Chiesa pienezza di Dio furono per il suo* intellectus fidei *la gioia di un'unica realtà. La gloria della Chiesa fu in lui, nella sua inalterabile pace. Pur quando egli ebbe a parlare in nome dello Spirito e in virtù di esso, di realtà civili e politiche, non perdette nella amarezza né la serenità né la franchezza del libero parlare che viene dallo Spirito.*

Affrontò con raro equilibrio i temi che, da destra e da sinistra, si ama in teologia fuggire: i problemi della teologia della storia. Ricordiamo con gratitudine la sua teologia biblica, la sua visione dei tempi del Regno, il sentimento che egli aveva del procedere della storia verso l'escatologia.

*La modestia e la semplicità del suo tratto e del suo dire hanno velato per molti la ricchezza delle sue intuizioni: per chi le ha comprese, esse sono fonte di consolazione e di comprensione, sorgenti vive dell'*intellectus fidei.